



UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA

---

**Programa: doctorado en Humanidades**

# **Crítica, Fundamentos y Corpus disciplinar para una Teoría dialógica de la Comunicación**

Re-pensamiento de la disciplina para una acción humanista

Tesis doctoral

**Doctorando:**

Álvaro Abellán-García Barrio

**Director:**

Dr. D. Salvador Antuñano Alea

Madrid, junio de 2010



## Dedicatio

Se atribuye a San Isidoro de Sevilla la frase: «Vive como si fueras a morir mañana; estudia como si fueras a vivir eternamente» y, añadió un maestro universitario, «busca a los demás como si llevaras una eternidad a solas contigo». Mi madre no ha leído (ni falta le hace) al padre de las *Etimologías*, pero siempre nos dijo: «el único legado que podemos dejaros para siempre es una buena educación». Yo vivía ahogándome en suspensos hasta que un día mi padre me llevó al bar de la esquina (Sagasti) y me dijo: «Te hemos dicho lo que es bueno para ti, hemos puesto los medios, eres un chico inteligente, pero no podemos hacer más y no vamos a insistirte. Está en tus manos». Seguramente fue, sin yo saberlo entonces, la primera experiencia dialógica de la que me di plena cuenta. Una Voz me llamaba y me educaba en una asignatura más importante que las del *cole*. Queridos padres: esta tesis no trata de ser sino una respuesta responsable.

## Gratus animus

«Somos enanos encaramados a hombros de gigantes», explicaba Bernardo de Chartres a sus discípulos. Este enano que escribe tiene mucho que agradecer a muchos gigantes: a su *Alma Mater*, a cada miembro de la comunidad universitaria Francisco de Vitoria, ¡incluidos los alumnos! A maestros, los vivos y los muertos, pero *vengados* de la muerte por copistas, impresores, editores e internautas, y algunos aquí citados. A los traductores de sabios libros, a quien me animó a estudiar teóricamente la interactividad y a quien me ha *obligado* a poner un puñado de palabras en latín. A mi familia y a mi esposa, quien (justo al revés que Jantipa) no me ha perdonado ni una sola responsabilidad familiar y me ha obligado a seguir siendo humano a pesar de estar enclaustrado con la tesis. Gracias, también, a esos que viven en nosotros, «innumerables otros».



# **ÍNDICE**

<b>Siglas</b>	<b>1</b>
---------------	----------

## **INTRODUCCIÓN**

1. Justificación de la necesidad y el valor de la tesis propuesta y definición del problema	3
2. Planteamiento de cuestiones	8
3. Descripción del método e itinerario de la investigación	12

## **CAPÍTULO I: ESTADO DE LA CUESTIÓN**

1. Introducción: revisión de algunos conceptos confusos	17
1.1. Interactividad	19
1.2. Comunicación	22
1.3. Información	26
1.4. Comunicación de masas	28
2. Fragmentación de los estudios de comunicación e intentos de integración	31
2.1. Triple fragmentación y análisis por perspectivas	31
A) Teoría matemática o cibernética	35
B) Mass Communication Research, funcionalismo y conductismo	38
C) Escuela crítica y dialéctica	45
D) Determinismo tecnológico	52
E) Sociofenomenología y perspectiva interpretativa	56
F) La conciencia moral de la doctrina social de la Iglesia	62
2.2. Intentos de integración	69
A) Integración por generalización	70
B) De la pluridisciplinariedad a la interdisciplinariedad	72
C) Propuestas disciplinares: en diálogo con la filosofía	75
3. Consecuencias de los problemas epistemológicos y de la fragmentación	82

3.1. Síntesis de las consecuencias	82
3.2. El problema epistemológico objetividad-subjetividad	85
3.3. El hastío de académicos y profesionales y una triple disculpa	90
3.4. Una referencia esperanzadora: la sociología relacional de Pierpaolo Donati	94
4. Recapitulación y propuesta de nuestra investigación	103
4.1. Alcance y límites de la actual investigación en comunicación	103
4.2. Lo que esperamos de nuestra investigación en comunicación	107
A) Una propuesta filosófica disciplinar	108
B) Un marco epistemológico adecuado	109
4.3. Justificación de la elección por el pensamiento dialógico	111
A) Por qué Humanidades y no Ciencias Sociales	112
B) Por qué dialógico y no dialéctico	114
C) Ventajas de la epistemología y la exposición dialógica	119

## **CAPÍTULO II: EL PENSAMIENTO DIALÓGICO EN EL SENO DE LA FILOSOFÍA PERENNE**

1. Fuentes de inspiración	125
1.1. El pensamiento personalista	125
A) Breve historia del pensamiento personalista	126
B) La distinción persona-cosa y persona-individuo	128
C) Una síntesis del pensamiento personalista	132
1.2. El pensamiento dialógico	134
A) Breve historia del pensamiento dialógico	137
B) Una síntesis del pensamiento dialógico	138
1.3. La cosmovisión relacional	140
1.4. La exigencia existencial	144
2. Aportaciones del pensamiento dialógico a la Metafísica	148
2.1. El concepto de logos en clave dialógica	149
A) Mito y logos	150
B) Tres sentidos relevantes de la expresión <i>logos</i>	152
C) La irreductibilidad del ‘logos’ a objetivación	153

D) La profundidad del ‘logos’, misterio que nos interpela	155
2.2. La realidad vista en clave dialógica	159
A) La realidad está estructurada	161
B) La realidad es respectiva	163
C) La realidad es dinámica	166
3. Aportaciones del pensamiento dialógico a la Teoría del Conocimiento	172
3.1. Contexto	172
3.2. Revisión y vinculación de los conceptos «objetivo» y «superobjetivo» y revalorización del sentimiento en la epistemología	174
A) La reducción del objeto de conocimiento a lo formal o a lo cósmico	174
B) La razón ampliada: emoción y compromiso	181
C) Atención a lo superobjetivo: en busca de una objetividad verdadera	187
3.3. Profundidad, expresividad y atención-compromiso	193
A) La profundidad: fundamento de lo universal y de lo objetivo	193
B) Lo profundo se manifiesta en la superficie al vincular entendimiento y amor	298
3.4. La intuición intelectual inmediata indirecta	200
A) El lugar de la intuición en el conocimiento	201
B) Intuición y concepto, reflexión segunda, discurso	203
3.5. El triángulo hermenéutico	206
A) Articulación entre immediatez, distancia y presencia	206
B) Diversos modos de immediatez	210
C) Diversas formas de distancia	212
D) Diversas formas de presencia	214
E) Análisis de los triángulos que operan en la comunicación humana	215
3.6. El esquema apelación-respuesta y el pensamiento dialógico	225
A) El esquema apelación-respuesta y el pensamiento en espiral	225

B) La mediación no tiene por qué ser mediatización	230
3.7. Síntesis del método dialógico de conocimiento	232
4. Categorías fundamentales del pensamiento dialógico	237
4.1. Introducción	237
4.2. Objeto, ámbito y sujeto	237
A) Objeto	238
B) Ámbitos	240
C) Sujetos	245
4.3. Experiencias reversibles y encuentro	252
A) Las experiencias reversibles, matriz de la interactividad	252
B) El encuentro interhumano	255
4.4. Exigencias del encuentro	263
A) Generosidad y apertura de espíritu	264
B) Respeto y voluntad de colaboración	266
C) Evitar el reduccionismo	268
D) Tolerar el riesgo que implica la entrega	269
E) Estar disponible para el otro	270
F) Veracidad y confianza	271
G) El agradecimiento y la paciencia	273
H) Capacidad de asombro y sobrecogimiento	275
I) La comprensión y la simpatía	277
J) La ternura, la amabilidad, la cordialidad	279
K) La flexibilidad de espíritu	280
L) La fidelidad	282
M) Compartir valores y, sobre todo, el ideal de la unidad	284
N) La capacidad de perdonar	286
4.5. Frutos del encuentro	288
A) Acrecentar la creatividad humana	289
B) Otorgar energía espiritual	292
C) La madurez personal	294
D) Descubrir ideal de la vida: la unidad	300
4.6. La experiencia inmersiva en el juego creador	304



A) El valor del juego	304
B) Aproximación a la realidad del juego	305
C) Juego, conocimiento y plenitud humana	313
D) El juego: lugar de encuentro y espacio público de aparición	315
4.7. Síntesis	318

### **CAPÍTULO III: TEORÍA DIALÓGICA DE LA COMUNICACIÓN**

1. Introducción	321
2. El concepto de interactividad	322
2.1. Revisión del concepto de interactividad	322
A) Aproximaciones limitadas	325
B) La interactividad como entreveramiento de ámbitos	327
2.2. El hombre, sujeto interactivo y comunicativo	330
A) Apertura constitutiva y moral del hombre al mundo y a los otros hombres	330
B) La doble actitud del hombre: personalizadora, despersonalizadora	334
C) El hombre en trato con el mundo: la técnica (habitar o dominio)	338
2.3. El hombre en trato con los hombres	348
A) El principio dialógico; lo social y lo interhumano	350
B) Individuo-persona y colectivo-comunidad	356
C) Hacia una auténtica comunidad de personas	361
D) La necesidad de lo privado y del espacio público de aparición	370
E) La palabra y el lenguaje, medios vivientes de despliegue personal	374
3. Aproximación al concepto de comunicación	383
3.1. Diálogo con la tradición	383
A) La comunicación en el pensamiento clásico y medieval	383

B) La comunicación en el pensamiento moderno y contemporáneo	387
3.2. La comunicación en el pensamiento dialógico	396
A) Jaspers: el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo	396
B) Mounier: la experiencia fundamental de la persona se da en la comunicación	401
C) Buber: la verdad del hombre se (auto)revela en el diálogo	404
D) López Quintás: la comunicación humana, medio eminente de encuentro	411
3.3. Síntesis	415
4. Definir la comunicación	418
4.1. La comunicación es una interacción	420
4.2. La comunicación vincula lo personal y lo comunitario	423
4.3. Carácter referencial y revelador (creativo) de los medios expresivos	428
A) Sobre los medios expresivos	428
B) Carácter referencial de la comunicación	429
C) Carácter revelador y creativo de la comunicación	432
4.4. Ámbitos entreverados en el acto de comunicación	434
A) Comunicación, cultura y tradición	434
B) Tecnologías de la comunicación	436
C) La comunicación y su contexto	438
4.5. El sentido de la comunicación	440
A) No es transmitir, sino compartir, participar y revelar(se)	441
B) La unificación existencial del hombre se da en la comunicación	445
C) La comunicación se orienta al entendimiento y la comprensión	448
D) La comunicación es ya colaboración y, además, la acrecienta	451

5. Procesos comunicativos y acto de comunicación	454
5.1. Distinción entre procesos y actos	455
5.2. Tres <i>momentos</i> en la interacción comunicativa	458
A) Preliminares: apelación-respuesta entre lo real y el sujeto	458
B) Momento comunicativo: apelación-respuesta entre los sujetos	460
C) Lo que resulta de la comunicación	464
5.3. Exigencias de la comunicación	466
A) La escucha activa y el silencio interior	467
B) Presencia intencional e intencionalidad compartida	472
C) Un ‘logos’ compartido	473
D) Un clima de veracidad y confianza	477
E) La capacidad de perdonar	480
5.4. Los frutos, o lo que resulta de la comunicación	482
A) Inaugurar o acrecentar un vínculo de entendimiento, comprensión y colaboración	483
B) Acrecentar la creatividad	485
C) Acrecentar el dinamismo de amor y compromiso	485
D) Acrecentar la madurez personal y comunitaria (identidad y vocación)	487
5.5. La violencia de la incomunicación	489
A) La comunicación frustrada	490
B) El desconocimiento y la falta de compromiso	492
C) No orientar la comunicación hacia lo real	494
D) La ausencia de un clima de veracidad, confianza y perdón	498
E) La manipulación como anti-comunicación	499
6. Primeras conclusiones generales	502

## **CAPÍTULO IV: FECUNDIDAD DE NUESTRA PROPUESTA**

1. Introducción	511
2. Diálogo entre perspectivas y diálogo interdisciplinar	512

2.1. Integración por vía de profundidad y unificación del objeto de estudio	512
A) Teoría matemática o cibernética y Mass Communication Research	513
B) Sociofenomenología y escuela interpretativa	516
C) La tecnología, en su contexto	520
D) La perspectiva crítica y el 'logos' de dominio	522
E) El marco integrador de la Doctrina Social de la Iglesia	527
2.2. Diálogo con otras disciplinas	530
A) Filosofía	531
B) Humanidades	534
C) Psicología y Psiquiatría	535
D) Ciencias Sociales	537
E) Teología, Liturgia y Apologética	541
F) Fecundidad en otros ámbitos disciplinares y profesionales	544
2.3. Conclusiones	547
3. Aportaciones al mundo profesional de la comunicación	550
3.1. Apuntes para una teoría de la comunicación social	550
A) El sentido de lo social hoy	551
B) Principios rectores y valores fundamentales de la comunicación social	552
C) Democracia, derecho a la información y libertad de expresión	561
D) La formación del comunicador social	567
E) Síntesis y conclusiones	570
3.2. Revisión de conceptos para elaborar una Teoría del Periodismo	573
A) La ciencia de Groth, propuestas prácticas y revalorización de la profesión	574
B) Información, desinformación y manipulación	580
C) Periodismo objetivo, nuevo periodismo, y realismo informativo	586

D) Los géneros periodísticos: hechos sagrados y opiniones Libres	591
E) Criterios de noticiabilidad... y de no-noticiabilidad	597
F) De la deontología profesional a la vocación ética	604
G) Síntesis y conclusiones	607
3.3. Persuasión, publicidad y propaganda: ¿bajo sospecha?	609
A) Persuasión y publicidad	611
B) Persuasión y propaganda	615
C) Síntesis y conclusiones	618
3.4. Símbolos y narraciones en la era audiovisual	619
A) El símbolo: manifestación sensible de una realidad invisible	621
B) La estructura narrativa como imitación de la acción humana	626
C) La verdad poética de las narraciones: su condición de posibilidad	631
D) Primer grado de verdad poética en las narraciones	633
E) Sentido pleno de verdad poética en las narraciones	637
F) Síntesis y conclusiones	639
4. Una aproximación a la realidad de Internet a la luz de nuestra propuesta	641
4.1. Aproximación histórico-cultural y valoración crítica	643
A) El entusiasmo por Internet	644
B) Aproximación histórica y ‘espíritu’ que ‘informa’ la tecnología	646
4.2. Las reglas del juego de los padres de Internet	653
A) La interacción de los fundadores	654
B) Las reglas del juego	661
C) Nuevas reglas y viejos usos (el auge de los emprendedores)	667
4.3. Medios expresivos: la interacción del hombre con Internet	674
A) Las interfaces	674
B) El hipermedia	685

C) Retos y riesgos de la mediación digital	694
4.4. La comunicación entre los hombres mediada por Internet	698
A) Nuestra ‘presentación’ en Internet: primeras impresiones y prejuicios	699
B) El valor real de las relaciones interpersonales en Internet	706
C) Relaciones de grupo	711
D) Internet como espacio público de aparición	715
4.5. Síntesis y conclusiones	720

## **CONCLUSIONES Y PROSPECTIVAS**

1. Recapitulación de las conclusiones en contraste con las hipótesis	725
2. Prospectivas	735
2.1. Investigación	735
2.2. Divulgación	738

## **BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTACIÓN**

1. Libros	741
2. Artículos científicos y capítulos en obras colectivas o recopilaciones	762
3. Prólogos o estudios introductorios y prensa escrita	766
4. Internet	767
5. Cine	768

## Siglas

**4PBS:** LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro personalistas en busca de sentido*, Rialp, Madrid 2009.

**5GT:** LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos, Madrid 1977.

**CDSI:** PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid 2005.

**CH:** BUBER, M., *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*, traducido por Ricardo de Luis Carballada, Caparrós, Colección Esprit, Madrid 2005.

**CSH:** BUBER, M., *El camino del ser humano y otros escritos*, traducción de Carlos Díaz, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2004.

**D:** BUBER, M., *Diálogo y otros escritos*, traducción de César Moreno Márquez, Riopiedras, Barcelona 1997.

**EC:** LÓPEZ QUINTÁS, A., *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998.

**HEIP1:** LÓPEZ QUINTÁS, A., *Hacia un estilo integral de pensar I: Estética*, Editora Nacional, Madrid 1967.

**HEIP2:** LÓPEZ QUINTÁS, A., *Hacia un estilo integral de pensar II: Metodología-Antropología*, Editora Nacional, Madrid 1967.

**IC:** LÓPEZ QUINTÁS, A., *Inteligencia creativa, el descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid 2002.

**MS:** LÓPEZ QUINTÁS, A., *La metodología de los suprasensible I: descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Editora Nacional, Madrid 1963.

**P:** MOUNIER, E., *El Personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002.

**PDE:** LÓPEZ QUINTÁS, A., *El poder del diálogo y el encuentro*, BAC, Madrid 1997.

**PDF:** LÓPEZ QUINTÁS, A., «El pensamiento dialógico y su fecundidad», en *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid 2006.

**QEH:** BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México 2001.

**SE:** BUBER, M., *Sanación y encuentro*, traducción de Carlos Díaz, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2005.

**TC:** MARTÍN ALGARRA, M. *Teoría de la comunicación. Una propuesta*. Tecnos, Madrid 2003.

**TM** - LÓPEZ QUINTÁS, A., *Tolerancia y manipulación*. Rialp, Madrid 2001

**TH:** LÓPEZ QUINTÁS, A., *Metafísica de lo suprasensible II: El triángulo hermenéutico*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Palma de Mallorca 1975.

**VYE:** LÓPEZ QUINTÁS, A., *Vértigo y éxtasis*, Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid 1987.

**YT:** BUBER, M., *Yo y tú*, traducción de Carlos Díaz, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid 1998.



## INTRODUCCIÓN

### 1. Justificación de la necesidad y el valor de la tesis propuesta y definición del problema

«Vive Carrascal de sus rentas y ha llevado a cima, a la chita callando, sin que nadie de ello se percate, un hercúleo trabajo, cual es el de enderezar con tal reflexión todo instinto y hacer que sea en él todo científico. Anda por mecánica, dirige por química y se hace cortar el traje por geometría proyectiva. Es lo que él dice a menudo: “Sólo la ciencia es maestra de la vida”, y piensa luego: “¿No es la vida maestra de la ciencia?”»<sup>1</sup>

El dilema de Avito Carrascal en *Amor y pedagogía* es también el de ese Miguel de Unamuno *de carne y hueso* y el de buena parte de la reflexión sobre Humanidades y Ciencias Sociales del último siglo. La Teoría de la comunicación es hija de este tiempo en que el saber ha sido reducido a ciencia físico-matemática y todo lo que no cabe bajo ese criterio es tachado de subjetivo o impertinente, ajeno a la reflexión *científica*. Sin embargo, es imposible comprender la comunicación bajo categorías físicas, y tampoco puede comprenderse adecuadamente como una relación meramente subjetiva, sin referencia alguna a la verdad. Ni siquiera la filosofía perenne, centrada desde Aristóteles en el análisis de las sustancias, ha podido dar cuenta con la suficiente flexibilidad intelectual de las realidades relacionales (que no pueden reducirse a accidentes de la sustancia), que median entre los hombres y configuran, en buena medida, el modo en que estos se orientan en el mundo.

La pérdida del sentido humanístico, la hiperespecialización, la ideología política y el primado de lo funcional y lo económico, son quizá los retos más importantes a los que debe enfrentarse la reflexión universitaria en el siglo XXI. Albert Einstein, el físico cuyas teorías conmocionaron el mundo en la primera mitad del siglo XX, lo expresa así:

---

<sup>1</sup> UNAMUNO, Miguel. *Amor y pedagogía, tres novelas ejemplares y un prólogo*, Emesa, Madrid 1967, pp. 49-50.

«No es suficiente enseñar a los hombres una especialidad. Con ello se convierten en algo así como máquinas utilizables pero no en individuos válidos. Para ser un individuo válido el hombre debe sentir intensamente aquello a lo que puede aspirar. Tiene que recibir un sentimiento vivo de lo bello y de lo moralmente bueno. En caso contrario, se parece más a un perro bien amaestrado que a un ente armónicamente desarrollado. [...] Estas cosas tan preciosas las logra el contacto personal entre la generación joven y los que enseñan, y no –al menos no en lo fundamental– los libros de texto. Esto es lo que tengo presente cuando recomiendo *Humanidades* y no un conocimiento árido de la Historia y de la Filosofía. Dar importancia excesiva y prematura al sistema competitivo y a la especialización en beneficio de la utilidad, segrega al espíritu de la vida cultural, y mata el germen del que depende la ciencia especializada»<sup>2</sup>.

Las palabras de Einstein recuperan ecos medievales. No sólo por alentar a los estudios de Humanidades, sino por recuperar la finalidad de aquellos, que era también el fin de la universidad original: lo verdadero, bueno y bello, que hacen al hombre libre, y no mero «perro bien amaestrado», en manos del sistema económico o de los intereses ideológicos. Por otro lado, no se trata de despreciar la utilidad, sino de situarla en su lugar debido, en orden a la edificación del bien. Más adelante, el Nóbel de Física ahonda en los riesgos de la especialización:

«El círculo de los fenómenos de la realidad abarcados por la ciencia ha aumentado considerablemente y la comprensión se ha hecho más profunda en todos sus campos. Pero en cambio la capacidad humana está estrechamente limitada. Ello obliga a que la actividad del científico, individualmente, deba dirigirse a un sector cada vez menor del conocimiento total. E incluso resulta cada vez más difícil que la comprensión de la totalidad de la Ciencia pueda ir a la par con el desarrollo. Se está llegando a una situación comparable a la que simbólicamente describe la Biblia en la historia de la Torre de Babel. Todo investigador serio es consciente de esta limitación involuntaria, que amenaza con robarle la visión de perspectiva y con degradarle al estado de mero peón»<sup>3</sup>.

Cuando nos adentramos en los estudios teóricos de comunicación nos encontramos, paradójicamente, con las terribles consecuencias de haber intentado edificar Babel: la confusión de lenguas, la dispersión de los hombres por todos los

---

<sup>2</sup> EINSTEIN, A. *Mi visión del mundo*, traducción de Sara Gallardo, Fábula Tusquets, Barcelona 1995, pp. 29-30.

<sup>3</sup> EINSTEIN, o. c., 39-40.

rincones del planeta y la sensación tanto en los investigadores como en los profesionales de la comunicación que son meros peones, piezas en el engranaje del desarrollo autónomo de una ciencia pragmática y de unos medios de comunicación orientados al beneficio económico. Los problemas que hemos identificado sobre la actual reflexión en comunicación pueden sintetizarse así:

- La comunicación ha sido abordada desde diversas disciplinas, desde perspectivas intelectuales muy distintas, y ni siquiera parece haber acuerdo respecto del objeto material y formal de la misma. Falta un marco teórico integrador capaz de dar coherencia y unidad tanto a los distintos fenómenos comunicativos como a las distintas investigaciones sobre ellos; y esa carencia es denunciada por casi todos los especialistas<sup>4</sup>.
- En las propuestas teóricas y en el horizonte de las investigaciones específicas las preguntas, problemas, etc. se centran en dimensiones parciales del hombre (psicología, sociología, teoría del conocimiento, funcionalidad...) y parece que falta una reflexión que vincule la comunicación con la integridad de la persona. Especialmente, se responde con cierta solvencia y precisión a los *cómos*, a la funcionalidad y a las causas próximas (*efectos*), pero no se afronta la cuestión del *qué* (*esencia*) y del *para qué* (*sentido*) de la comunicación. Esto ha llevado a algunos autores a sintetizar la reflexión sobre comunicación como un conjunto de definiciones burocráticas o contingentes y una alarmante ausencia de sentido (TC: 24-26).

---

<sup>4</sup> MARTÍN ALGARRA, M. *Teoría de la comunicación. Una propuesta*. Tecnos, Madrid 2003, 11. Será citada en el texto como TC. RODRIGO RODRIGO ALSINA, M. *Teorías de la Comunicación. Ámbitos, métodos, perspectivas*. Aldea Global, Valencia 2001, 12. GARCÍA JIMÉNEZ, L. *Las Teorías de la Comunicación en España: un mapa del territorio de nuestra investigación*. Tecnos, Madrid 2007, 65.

<sup>5</sup> Lo muestra el repaso de RODRIGO ALSINA (*o.c.*) a la investigación en comunicación por países y perspectivas intelectuales. En todas sus reflexiones, la perspectiva es de orden sociológico (funcional, estructural, positivismo o perspectiva crítica) o de psicología social (interaccionismo simbólico, constructivismo, etc.). Incluso las reflexiones llamadas filosóficas (como las de la Escuela de Francfort) lo son de corte positivista (descriptiva y de crítica económico-social de corte neomarxista), pero dicho planteamiento se ha mostrado insuficiente para explicar esencialmente o por causas últimas.

- La reflexión teórica en este ámbito ha bebido de paradigmas y planteamientos donde el *objeto* estudiado es una *cosa* en el sentido material de la expresión. Pero el estudio de la comunicación *en sí* requiere de un modo de pensar, analizar y definir que atienda no sólo a la dimensión material de la comunicación sino, especialmente, a su *dimensión inmaterial* y a la *relacional* entre quienes se comunican. *Pensar la relación* es casi un campo virgen en la investigación científica actual y si bien está descubriéndose su fecundidad en diverso ámbitos, todavía no se ha hecho suficientemente en el de la comunicación.
- Las consecuencias de todo lo anterior son análogas a las planteadas en la historia de Babel (*Gen.*, 11): ambigüedad y confusión, fragmentación, pragmatismo y escepticismo tanto en los planteamientos científicos como en las aplicaciones profesionales y, finalmente, un alejamiento de la existencia concreta y unitaria de la persona y un desánimo generalizado en los investigadores, profesionales y usuarios de los medios de comunicación social.

El pensamiento dialógico que expondremos en nuestra tesis<sup>6</sup> proporciona un modo de pensar la realidad y una metodología que permite:

- Dar una visión integral del hombre y de sus relaciones con el mundo, los otros, y Dios que responde no sólo a los *cómos* y las causas próximas de la comunicación, sino las los *porqués*, *para qué*s y *qué*s de todas ellas.

---

<sup>6</sup> Sin ánimo de ser exhaustivos (damos una referencia bastante completa en la bibliografía de este documento), podemos citar como referencia fundamental y síntesis del resto de autores la obra de LÓPEZ QUINTÁS; como fuente de honda inspiración para toda reflexión dialógica, la de BUBER; como clave para comprender la referencia ineludible a la existencia personal, GUARDINI y JASPERS; como comprensión de la realidad en clave relacional, sin diluir la sustancialidad, ZUBIRI; como pensamiento capaz de dar cuenta de la relación como constitutiva del ser personal, la síntesis del personalismo que ofrece BURGOS; como necesidad de un pensamiento capaz de ajustarse a la flexibilidad de lo real, MARCEL; como reflexión sobre la especificidad del lenguaje humano y su poder de personalización frente la visión del lenguaje como mero sistema de signos, EBNER.

- *Pensar la relación* con rigor y sin diluir los *objetos* o *sujetos* que se relacionan sino, más bien al contrario, reforzando y completando su identidad.
- Proporcionar una propuesta abierta y general, alternativa al esquema dialéctico, por su capacidad para hacer dialogar diversas perspectivas, disciplinas, investigaciones y métodos, integrándolos y ordenándolos en una estructura flexible gracias a su pensar *en suspensión*.
- Superar el escepticismo y hastío reinante al ofrecer una reflexión rigurosa sobre la comunicación que ilumina el valioso sentido (y la enorme responsabilidad) de la misa en orden al desarrollo pleno de las personas en sociedad.

Por todo esto, creemos que la ambigüedad, confusión y fragmentación pueden quedar superados, creemos también que las respuestas así obtenidas pueden vincularse a la existencia integral y concreta del hombre y, con todo lo anterior, superar el peligroso escepticismo que se cierne sobre este ámbito de estudio al ofrecer aproximaciones esenciales -no contingentes y *de ocasión*- y dotadas de sentido.

Para confirmar esta pretensión, esta tesis quiere ofrecer un marco teórico nuevo e integrador para explicar la comunicación. Este marco teórico exige, en primer lugar (*Estado de la cuestión*), revisar críticamente lo investigado hasta el momento en comunicación, para recoger lo mejor de sus conclusiones y definir sus límites, así como plantear la posible superación de esos límites gracias a nuestra propuesta. En segundo lugar, exponer aspectos fundamentales del pensamiento dialógico para el estudio de la comunicación en diálogo con la filosofía perenne (*El pensamiento dialógico en el seno de la filosofía perenne*). Debido a que el pensamiento dialógico es todavía una perspectiva filosófica joven, creemos que tanto la genial sistematización elaborada por López Quintás, como el encuadrar nuestras reflexiones en el seno de la filosofía perenne nos

ayudarán a no dar pasos en falso. En tercer lugar, intentar ofrecer una *Teoría dialógica de la Comunicación* que dé cuenta de todas las dimensiones de la realidad implicadas en la comunicación humana y en la comunicación social: sujetos, procesos, funciones, relaciones, mediación tecnológica y expresiva (el lenguaje), contexto concreto (situacional) y amplio (cultura) y, sobre todo, sentido de la comunicación en orden al conocimiento de la realidad y a la colaboración creativa entre los hombres en orden a su desarrollo personal y comunitario.

Todo marco teórico que pretende ser riguroso e innovador debe ser capaz de arrojar luz sobre los problemas teóricos anteriores y de superar el contraste con la realidad. Ambas tareas las acometeremos en la *Fecundidad de nuestra propuesta*. Primero trataremos de iluminar los debates más investigados y no resueltos en el mundo de la comunicación: el sentido de una teoría de la comunicación social y los aspectos más problemáticos y relevantes en las profesiones periodística, publicitaria y de la comunicación audiovisual. Finalmente, aplicaremos nuestra reflexión a varios de los problemas más urgentes e investigados sobre la aparición, el desarrollo y las posibilidades de Internet: la rápida implantación de estas tecnologías, el uso de las interfaces, el éxito y el fracaso de algunas iniciativas, posibilidades y límites de la comunicación mediada por ordenador, etc. En la medida en que nuestra propuesta sea capaz de detectar las causas y el sentido de los éxitos y fracasos de la comunicación en Internet creemos que estará preparada para, en estudios posteriores, orientar investigaciones de campo con enorme fecundidad para poner las tecnologías al servicio de los hombres.

## 2. Planteamiento de cuestiones

En el análisis anterior vemos ya las cuestiones de fondo que debemos plantearnos:

1. ¿Es posible rescatar los interesantísimos estudios parciales sobre fenómenos comunicativos circunscritos a ámbitos, situaciones o perspectivas intelectuales muy concretas y -matizados y reformulados por vía de profundidad- integrarlos en

un marco teórico autónomo que permita a su vez un diálogo interdisciplinar con otras ciencias? En esta pregunta está en juego:

- 1.1. La delimitación del objeto material y formal de la Teoría de la Comunicación, así como el método apropiado para aproximarse a dicho objeto de estudio.
  - 1.2. La formación de un corpus disciplinar coherente y pertinente, ajustado a la realidad de la comunicación, capaz de ofrecer conclusiones universales y necesarias sobre la comunicación humana.
  - 1.3. La posibilidad de un diálogo interdisciplinar con otras áreas de conocimiento que proporcione un enriquecimiento mutuo entre las perspectivas en diálogo, en orden a la necesaria síntesis de saberes que ha de rehumanizar la ciencia poniéndola al servicio del desarrollo de los hombres.
2. ¿Es posible estudiar la comunicación no sólo por sus causas o efectos próximos en determinados *sujetos* -personales, sociales, empresariales, científicos...- sino *en sí misma* y por su capacidad para dotar de sentido y edificar a esos *sujetos*, ofreciendo una visión completa y unitaria de todo el acto comunicativo? Esta pregunta supone constatar:
- 2.1. Si podemos estudiar de veras qué es la comunicación (como una forma eminente de relación entre los hombres), mediante una aproximación esencial -universal y necesaria- a este acto humano.
  - 2.2. Qué capacidades, actitudes o valores de los sujetos entran en juego y resultan relevantes en el acto comunicativo.
  - 2.3. Qué sentido (intencionalidad explícita o implícita) tiene la comunicación para los sujetos que se comunican y qué frutos esperan lograr.

2.4. Qué características y condiciones resultan imprescindibles, aconsejables o superfluas -y cómo afectan a los sujetos que se comunican- en los diversos elementos mediacionales que intervienen en la comunicación: lenguaje, tecnologías, contexto concreto y contexto en sentido amplio (tradición y cultura insertas en la historia).

3. ¿Puede una reflexión teórica de este tipo fecundar la praxis? Es la pregunta sobre la pertinencia de nuestra propuesta en los siguientes ámbitos:

3.1. El valor de comunicación interpersonal y social en orden al desarrollo de las personas en comunidad.

3.2. Orientar el quehacer profesional cotidiano (criterios, procesos, etc) de quienes se dedican a la comunicación social (periodistas, publicitarios, comunicadores audiovisuales) en orden a que su profesión fomente el desarrollo integral de la sociedad.

3.3. Como consecuencia de las anteriores: superar el escepticismo y hastío presente en los académicos, en los profesionales y el conjunto de la sociedad al dotar de valor científico a la investigación teórica y orientar el sentido auténtico de la práctica profesional al desarrollo pleno de las personas y de la comunidad humana.

Una reflexión de Derrick de Kerckhove, prestigioso investigador de las nuevas tecnologías de la información, puede iluminar los problemas de fondo que quiere solucionar esta tesis: «La mayoría de los CD-ROM son menos interactivos que un diccionario»<sup>7</sup>. Si esto es así, la mayoría de la gente aplica con muy poco rigor el adjetivo *interactivo*. ¿En qué medida un diccionario es más interactivo que un CD-ROM? (capacidad de juicio) ¿Podemos responder a esa pregunta sin definir adecuadamente qué entendemos por *interactivo*? (necesidad de un corpus teórico disciplinar) ¿Es la interactividad un valor en sí mismo? (pertinencia de la

---

<sup>7</sup> KERCKHOVE, D. de. *Inteligencias en conexión*, traducción por TsEdi (Teleservicios Editoriales), Gedisa, Barcelona 1999, 38.



investigación) ¿En qué medida lo interactivo es útil o valioso para las personas? (sentido de la interactividad y de la comunicación) Para responder a estas preguntas, resulta decisivo, al menos:

- Definir el concepto de interactividad y encuadrarlo en un corpus capaz de ponerlo en diálogo con otros conceptos, como el de comunicación, conocimiento, socialización, desarrollo personal, acción humana, etc.
- Ampliar la reflexión sobre el *soporte interactivo* e incluir en ella a quien interactúa con él; es decir, dar debida cuenta de todos los elementos implicados en la interacción.
- Pensar en los sujetos que interactúan exige pensar en su actitud, capacidad e intencionalidad (qué espera obtener), y en porqué o para qué interactúa con él (qué sentido tiene que busque lo que quiere obtener).
- Pensar *por qué* interactúan los sujetos y con qué realidades lo hacen implica pensar no sólo en la *función* o *eficacia* que esperan obtener, sino en el *sentido* y *los frutos* -intangibles y no reductibles a lo funcional- que pueda ofrecer esa interacción al sujeto que interactúa.
- Todas estas reflexiones iluminan cómo deben ser los contenidos interactivos en relación con las personas a las que van dirigidos, dotando de un sentido realmente *valioso*, por sus *frutos*, la actividad profesional de quienes se dedican a elaborarlos.

Sin renunciar, por supuesto, a estudios parciales de carácter psicológico, tecnológico, ergonómico, de *interface*, sociológico, epistemológico, etc. que envuelven también esta cuestión, necesitamos poder explicar de un modo integral y riguroso estas situaciones y enmarcarlas en el universo de lo humano. Esta tesis pretende poner una primera piedra en esa dirección.

### 3. Descripción del método e itinerario de la investigación

Nuestra primera tarea ha sido examinar el estado de la cuestión de la actual investigación tanto en teoría de la comunicación como la práctica profesional de la misma. La literatura sobre el tema es inabarcable, pero pueden identificarse diversas perspectivas de estudio teórico sobre las que los manuales y recopilaciones sobre el tema coinciden en lo esencial. Estas perspectivas teóricas fecundan las diversas reflexiones sobre el quehacer profesional de modo que, estudiadas éstas, quedan comprendidos los enfoques desde los que se aborda el ejercicio profesional.

Aunque la literatura de cada una de estas perspectivas es, también, abundante, pueden rastrearse las huellas hasta los autores y las obras fundamentales que las inspiraron. Hemos trabajado al menos dos fuentes de cada perspectiva para comprender mejor los presupuestos de cada una y finalmente nos dimos cuenta de que todas ellas contienen los mismos problemas epistemológicos de fondo, muy presentes, en general, en toda la investigación científica del siglo XX. El problema de fondo viene por identificar como módulo básico de la realidad la dimensión material de la misma. Al reducir la verdad a lo materialmente verificable, quedan expulsadas de la reflexión las otras dimensiones de la realidad, tachándolas de subjetivas (en el fondo, de caprichosas, acientíficas). Por reacción, pero desde la misma visión estrecha, otros autores trataron de *objetivar* lo *meramente subjetivo* (sentimientos, valores subjetivos de una determinada comunidad, etc.). Pero, evidentemente, los resultados, por objetivados que quedaran, no dejaban de ser resultados parciales, sujetos a la particularidad de las realidades investigadas. Unas y otras investigaciones dejan fuera lo que, siguiendo a López Quintás, nosotros hemos llamado *superobjetivo*: a esta categoría responden las realidades que ni son físicas ni meramente subjetivas sino *inmateriales*, pero poderosamente *reales*, como son los valores, las dimensiones espirituales de la persona, la dimensión relacional de la realidad, etc.

Los estudios sobre comunicación desde el ámbito de la filosofía y las humanidades tratan de superar esta escisión, con mejor o peor fortuna. En todo caso, bien por partir de presupuestos intelectuales que no se ajustan a la realidad (como en el caso del pensamiento dialéctico) o bien porque su reflexión es fundamentalmente moral y no examinan la comunicación *desde dentro*, sus respuestas son poco aguilatadas o insuficientes, respectivamente. En el ámbito de la filosofía, además, pocas corrientes intelectuales han estudiado a fondo la categoría de la relación, de forma que carecían del utillaje intelectual necesario para revelar toda la densidad entitativa de la comunicación humana.

Esto nos llevó a la necesidad de buscar unos fundamentos intelectuales sólidos capaces de analizar las realidades concretas (especialmente las relaciones) *desde dentro*, así como de superar el falso dilema objetivo-subjetivo dando cuenta de lo superobjetivo presente en lo objetivo. Encontramos esos fundamentos en corrientes filosóficas etiquetadas comúnmente como pensamiento personalista, dialógico o existencial. Aunque son distintas, en todas ellas laten las inquietudes que pueden responder a los problemas de la actual investigación sobre comunicación. El autor que, a nuestro juicio, mejor ha sabido articular e integrar esas corrientes de pensamiento es López Quintás. Por eso hemos trabajado de forma sistemática el grueso de su obra, con especial interés a sus primeras reflexiones (las menos conocidas), que fundamentan toda su actividad pedagógica posterior.

También quisimos abordar las fuentes y autores más relevantes que inspiraron estas perspectivas filosóficas, para poder contemplar sus intuiciones en su original manifestación. Así, hemos trabajado con las obras fundamentales de Mounier, Buber, Jaspers, Guardini, Marcel, Ebner, Arendt y Heidegger (y, de forma menos sistemática, de algunos otros). Para acercarnos al personalismo contamos también con las reflexiones de Juan Manuel Burgos, quizá el mayor divulgador del pensamiento personalista en nuestro país, quien ha procurado además establecer un diálogo entre el personalismo y la filosofía perenne.

Debido a que estas corrientes intelectuales están todavía en gestación y, a pesar de la enorme labor de López Quintás por sistematizarlas, hemos creído conveniente exponer los fundamentos del pensamiento dialógico en comunión con la filosofía perenne. Entre los representantes de esta tradición hemos trabajado a Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, así como a autores de la corriente tomista contemporáneos, como Eudaldo Forment, Francisca Tomar y Ramón Lucas Lucas, quienes, además, han hecho un notable esfuerzo por dialogar con el personalismo (también hemos manejado, de forma menos sistemática, otros autores). No es que López Quintas (o el mismo Juan Manuel Burgos) no pueda leerse como continuador de la tradición perenne (como ocurre con otros personalistas), pero el diálogo con la filosofía del propio tiempo les lleva a asumir significados en algunos términos que se entienden de forma distinta en la tradición perenne, de ahí que quisiéramos clarificar adecuadamente los términos que íbamos a asumir nosotros.

La articulación sistemática del pensamiento dialógico (especialmente su epistemología, su método de investigación y de exposición, su reflexión sobre la relación y sobre la dimensión comunitaria de la persona<sup>8</sup>) nos ha permitido poner las bases de nuestra *teoría dialógica de la comunicación*. Al entroncar nuestra reflexión en la filosofía perenne, el diálogo con disciplinas tan necesarias como la Antropología, la Ética, la Teoría Política y la Doctrina Social de la Iglesia ha sido sencillo.

Nuestra *Teoría dialógica de la comunicación*, fundamentada en estos presupuestos filosóficos, se ha desarrollado en diálogo fecundo con todas las otras perspectivas que investigan la comunicación, y especialmente con la propuesta particular de Manuel Martín Algarra, quien ha basado su propuesta en autores socio-fenomenológicos en diálogo con Tomás de Aquino. La vinculación entre todas estas perspectivas la hemos articulado por vía analéctica (jerarquía en profundidad y por interferencia mutua entre los diversos niveles y realidades vinculadas).

---

<sup>8</sup> Una exposición sintética del método dialógico de conocimiento puede leerse en el Capítulo II, 3.7., 232.

La coherencia interna de nuestra propuesta se debe a la propia lógica del pensamiento dialógico. La *verificación* de nuestra propuesta, su contraste con la realidad, es por vía de *prueba existencial*, de *participación inmersiva* en la realidad de la comunicación, que hemos articulado en forma de *exposición en espiral* gracias a la *reflexión segunda*, que pretende revelar lo que de *universal-intensivo* hay en la comunicación. Dicha *prueba*, por lo tanto, no es sólo personal-subjetiva, sino colegiada en diálogo con otras experiencias ya contrastadas y con colegas del mundo académico y profesional. La propia exposición de la tesis invita al lector a participar de dicha experiencia y orienta el modo de hacerlo.

A pesar del volumen que hemos invertido en nuestra reflexión teórica, la tesis (como las fuentes filosóficas en las que se fundamenta) pretende inspirar la vida práctica. Por eso escribimos la *Fecundidad de nuestra propuesta* como una orientación para comprender adecuadamente (y participar en) la comunicación social, la actividad profesional de los comunicadores y la comunicación interpersonal y pública mediada por ordenador. Aunque en esa parte de la tesis exponemos, sobre todo, nuestra perspectiva, el lector atento descubrirá el diálogo implícito con los autores (someramente apuntados), y los problemas habituales de la actividad práctica sobre la que hablamos.

La exigencia de nuestro método expositivo hace que las conclusiones se revelen en diálogo con los autores referenciados. No obstante, al final de cada epígrafe (cuando lo consideramos necesario) y al final de cada capítulo redactamos una síntesis del mismo que refiere fundamentalmente las conclusiones de ese capítulo. Al final de nuestra tesis, no obstante, consignamos las conclusiones generales de nuestra investigación y planteamos la prospectiva de la misma.

Nuestro desconocimiento total o parcial de los idiomas en que escribieron algunos de los autores referenciados (especialmente del griego, el francés y el alemán) nos ha impedido acceder directamente a estas fuentes. Hemos escogido las que son, a juicio de los especialistas, las mejores traducciones directamente del original al

castellano. La notable labor editorial de los últimos años en la traducción de los textos fundamentales de autores contemporáneos nos ha servido de gran ayuda y no podemos sino agradecer la labor de estos traductores, sin los cuales nuestra investigación hubiera tenido unos horizontes más estrechos. No obstante, dado que nuestra investigación no versa específicamente sobre dichos autores, sino sobre lo que ellos (entre otros muchos) inspiraron a la reflexión sobre los aspectos aquí tratados, creemos que no haber accedido a los originales no tiene consecuencias significativamente negativas en nuestra propuesta. Hemos trabajado algunas fuentes en inglés y una en italiano. Cuando las citamos en el texto, lo hacemos en el original y llevamos nuestra traducción a pie de página.

Dada la diversidad de fuentes utilizadas, decidimos utilizar siglas para las obras más referenciadas (que serán citadas en el cuerpo de la tesis). También citaremos en el cuerpo de la tesis las referencias clásicas cuya mención no resulte engorrosa. En todo caso, la primera vez que citemos una obra pondremos la referencia completa a pie de página. El resto de citas serán identificadas a pie de página, de forma completa la primera vez que se citen y con mención de título o el autor en las siguientes. Alguna vez, según avanza la tesis, citamos a un autor consignando sólo su nombre entre paréntesis, con ello remitimos de forma genérica a lo que ya explicamos de él sobre el tema que en ese momento abordamos (es más una referencia a un contexto intelectual o a una delimitación de sentido que a un texto concreto). Muchas obras que aparecen en el cuerpo de la tesis están referenciadas porque las citan autores que nosotros manejamos, pero la bibliografía consignada al final de la tesis contiene sólo las obras de que nosotros hemos trabajado personalmente. La ordenación de la bibliografía no distingue entre fuentes primarias y secundarias, tarea harto compleja por el propio planteamiento de esta tesis, que a veces utiliza literatura secundaria como fuente primaria por la significación que pueda tener en un momento determinado para el tratamiento de la cuestión. Así que hemos agrupado las obras distinguiendo entre libros; artículos y participaciones en obras colectivas; prólogos, estudios introductorios y prensa; referencias a Internet; y obras cinematográficas.

## CAPÍTULO I: ESTADO DE LA CUESTIÓN

### 1. Introducción: revisión de algunos conceptos confusos

«Aunque parezca un lugar común, sabido y repetido entre los estudiosos de la comunicación, este campo de estudio aún no ha alcanzado la madurez y estabilidad de otras disciplinas que, si bien en algún caso poseen una mayor tradición intelectual y académica que la nuestra, se ocupan de fenómenos que no alcanzan la importancia y la influencia social de la comunicación» (TC: 11)

La falta de madurez que señala Martín Algarra se traduce en diversos problemas teóricos que vamos a abordar a lo largo de este capítulo. En primer lugar, falta una adecuada definición de conceptos, que alcanza al mismo contenido de la expresión *comunicación* (referida, según distintos estudios, a las relaciones entre personas, máquinas y animales, con todas las combinaciones posibles entre sí).

La misma disciplina carece de un marco teórico común de referencia, pues el estudio de la comunicación ha sido desarrollado desde distintas ciencias particulares (que a veces utilizan marcos conceptuales distintos) y desde distintas perspectivas intelectuales, lo que ha provocado una fragmentación tanto en el objeto material de la comunicación (por analizar distintos elementos de la misma, pero no todos en común) como en el formal (por analizar distintas dimensiones de la misma: tecnologías, procesos, efectos, deontología, etc.).

Dada esta fragmentación, diversos autores han tratado de elaborar teorías generales o, incluso, de acuñar conceptos como el de *interciencia* para justificar la existencia de un campo de estudio sin un corpus disciplinar, un objeto material y un objeto formal unificado. Veremos los límites de todas estas propuestas.

En general, tanto la ambigüedad de los conceptos como la indefinición del objeto de estudio son consecuencia de un problema epistemológico que afecta a las ciencias sociales en general y, por lo tanto, también a las perspectivas que abordan el estudio de la comunicación. Este problema consiste en haber asumido el falso

dilema objetivo-subjetivo y haber descuidado la atención sobre lo superobjetivo. Abordaremos todas estas cuestiones a lo largo de este capítulo.

Para analizar la confusión respecto de los conceptos fundamentales de la disciplina, acudiremos a la clasificación de los tipos de *conceptos* que los hombres elaboramos para referirnos a las cosas planteada por Cayetano en su prólogo al comentario del *Ente y Esencia* de Santo Tomás<sup>1</sup>. Su distinción nos parece muy apropiada para explicar cómo son los conceptos que la ciencia de la comunicación maneja hoy al referirse a la *interactividad*, a la *comunicación*, a la *información*, a la misma *comunicación de masas* y al par de palabras *objetivo-subjetivo*.

Cayetano distingue entre conceptos *confusos* y *distintos*. En el conocimiento humano lo *confuso* precede a lo *distinto*. Los *conceptos confusos* son aquellos que se refieren a realidades que conocemos de forma parcial o incompleta pero de los que no tenemos una definición por su esencia. Los *conceptos distintos* son los que sabemos definir y delimitar -aunque siempre se puede profundizar más en ellos-.

Al repasar la bibliografía sobre Teoría de la Comunicación uno no puede sino concluir que en el ámbito de los académicos -no digamos ya en el de los profesionales- los conceptos resultan *confusos*, cuando no equívocos e, incluso, contradictorios. Las primeras y abundantes investigaciones en comunicación son de corte empírico, y sólo después se ha intentado dar a estas investigaciones solidez teórica (TC: 18). Eso ha provocado una ingente cantidad de definiciones de carácter descriptivo que cuya validez se limita a las situaciones concretas de comunicación estudiadas, dejando fuera muchas otras. Así, «la Teoría de la comunicación no ha sido aún capaz de dar un concepto claro y comprensivo de comunicación» (TC: 33). Lo mismo podríamos decir del resto de conceptos señalados.

---

<sup>1</sup> CAYETANO, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, ed. M. H. Laurent, Taurini, Marietti, 1934, Proem, q. 1, n. 3, p. 2. Referencia tomada de FORMENT, E., *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid 1992, 230-233.



## 1.1. Interactividad

La palabra interactividad es una palabra de moda que sirve para prestigiar cualquier otra que aparezca a su lado. De un tiempo a esta parte, todo es interactivo, porque todo lo interactivo vende:

«‘Interactivo’ se ha convertido en el negocio por antonomasia de los medios de comunicación, con presupuestos de miles de millones de dólares, especialmente en la televisión. Las industrias que participan en la distribución de contenidos vía satélite, por cable, por teléfono e incluso algunas compañías de energía eléctrica están impacientes por proporcionar ‘servicios completamente interactivos’, en forma de programación a solicitud, comercio desde casa y servicios financieros»<sup>2</sup>.

Pero no sólo las grandes empresas apuestan por lo interactivo. Las nuevas tecnologías de las telecomunicaciones permiten el desarrollo y extensión de las tecnologías de la información, poniéndolas al alcance de un amplio sector empresarial:

«En el lado minorista, hay un gran mercado para los juegos interactivos, una industria floreciente de *hardware* y *software* multimedia y un flujo continuo de CD-ROM de éxito cuyos anuncios publicitarios dicen que son lo más nuevo y lo mejor en interactividad”»<sup>3</sup>.

Derrick de Kerckhove, colaborador y discípulo de Marshall McLuhan, desglosa los distintos sectores en los que la idea de interactividad vinculada a las tecnologías de la información ha tomado peso. Junto a las empresas, sean multinacionales o minoristas, los ámbitos de la cultura y el entretenimiento:

«Los sectores de la cultura y el entretenimiento están invirtiendo en la interactividad como quien echa un cebo para pescar más clientes. La interactividad ha penetrado en las pantallas de museos y galerías»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> KERCKHOVE, *Inteligencias en conexión*, 37.

<sup>3</sup> *Idib.*, 37.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 37.

De Kerckhove habla, sobre todo, desde la realidad de su Canadá natal y desde el contacto con sus vecinos estadounidenses, pero también en calidad de jurado de multitud de encuentros y concursos internacionales sobre plataformas, instalaciones, arte -y un largo etcétera- interactivos. De todas las variantes del tan gastado concepto de interacción destaca la última en aterrizar, última por las limitaciones técnicas, que no por la indiscutible demanda de muchos sectores:

«La realidad virtual, el *summun* de las aplicaciones interactivas, tras haber sido una curiosidad para vender cigarrillos y motocicletas en las ferias comerciales, está encontrando ahora la puerta de entrada a las salas de juego y a las galerías comerciales, y cuenta con un complemento perfecto de campos de tiro y terrores jurásicos»<sup>5</sup>.

Una vez hecha esta taxonomía, lo que más llama la atención del investigador es el halo de confusión que, a pesar de tantas inversiones y tanta demanda, vela y encubre el concepto de interactividad. ¿Qué es la interactividad? ¿En qué consiste?: «Y el resultado de esta locura de la “interactividad” es que la gente continúa sin saber de qué se trata»<sup>6</sup>.

Aunque es cierto que la clarificación del concepto de interactividad es muy compleja, hasta el punto de que dar una definición -en el sentido clásico: género y diferencia específica- de ella es imposible -y pronto veremos porqué- algo de culpa tienen todos los que han abusado de este término talismán hasta vaciarlo de sentido en aras de un fin casi siempre espurio.

«En cada época existen vocablos que, por diversas razones socioculturales, se cargan de un prestigio tal que se evaden a toda revisión crítica y son tomados como el suelo intelectual sobre el que se mueven confiados los hombres y los grupos sociales. Constituyen los *términos talismán*. Parecen albergar en sí el sentido y el valor de la vida entera»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>7</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A. *Tolerancia y manipulación*. Rialp, Madrid 2001, 145. Será citada como TM.

Alfonso López Quintás, catedrático de Filosofía Fundamental en la Universidad Complutense de Madrid y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, es uno de los mayores conocedores de la filosofía contemporánea y ha investigado a fondo las estructuras de manipulación del lenguaje. Dejemos a un lado el debate sobre *quién* manipula y *porqué* para otra ocasión, pero asumamos que *interactividad* es uno de esos *términos talismán* de finales del siglo XX y principios del XXI que parece «albergar en sí el sentido y valor de la vida entera». En este sentido, el sustantivo *interactividad* y, sobre todo, el adjetivo *interactivo* invaden todos los ámbitos científicos, más allá de las tecnologías de la información, de manera que podemos oír hablar de arte interactivo<sup>8</sup>, cursos interactivos, diccionarios interactivos, biología interactiva, museos interactivos, etc.

Este uso generalizado del término *interactividad* ayuda comprender no sólo la falta de rigor en la definición del concepto -la ausencia de una clarificación conceptual o teórica-, sino, también, la inexistencia de una regla práctica. La mayoría de las personas no necesitan tener un concepto *distinto* sobre una determinada realidad para manejarse con suficiencia en ella. No nos es necesario saber qué es la electricidad ni qué tipos de electricidad existen para encender y apagar la luz o para ahorrar energía y llegar mejor a final de mes. Tal precisión en la definición es campo para estudiosos.

Sin embargo, en el ámbito de la *interactividad*, muchos usuarios andan confundidos, incapaces de distinguir con claridad a qué se le puede o no llamar interactivo:

«Tomemos el ejemplo más corriente: los CD-ROM, el centro de negocio interactivo minorista. Éstos apenas pueden considerarse interactivos [...]. Puede ser divertido durante un rato ver a Mick Jagger a cámara lenta pavoneándose con salpicaduras agitadas e impresionistas en colores pixelados, pero pronto termina por ser aburrido»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> KERCKHOVE, D. de, *o.c.*, 55-69.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 38.

¿En qué sentido un diccionario puede ser más interactivo que un CD-ROM? Como apuntamos en nuestra introducción, responder a esa pregunta y a otras más complejas es parte del objetivo de nuestro estudio, así que lo iremos descubriendo poco a poco, porque no es sencillo de ver, pero valga este anticipo de profunda significación filosófica adelantado por De Kerckhove:

«Los videojuegos son interactivos de un modo más serio y hablaremos de ellos en su momento, pero, por lo general, lo que hoy se denominan “sistemas interactivos” o “instalaciones interactivas” son una fuente de constantes decepciones»<sup>10</sup>.

También nosotros, de la mano del experto en tecnología mediática Derrick de Kerckhove y de otros filósofos que han estudiado la estructura metafísica de la realidad desde la dimensión lúdica, hablaremos en su momento de la relación entre el juego y la interactividad.

Por último, diremos que no nos extraña la ausencia de una definición clásica del concepto de interactividad, puesto que las definiciones remiten siempre a entes, sustancias, *cosas*, mientras que la interactividad es una relación recíproca. Su reciprocidad, además, provoca que el pensamiento lineal al que las ciencias clásicas y modernas están acostumbradas, no puede hablar de ella sino paradójicamente, como integrando contradicciones. Es necesario habituarnos a pensar -y expresarnos- en espiral para ajustarnos mejor con nuestra explicación a la dimensión relacional de la realidad.

## 1.2. Comunicación

Lo primero que se siente impelido a hacer cualquier manual de comunicación es a definir qué se va a entender por comunicación en sus sucesivas páginas. El problema de definir la comunicación es similar al de la interactividad, solo que más sangrante, pues las ciencias de la comunicación han pasado la mayor parte del siglo XX tratando de delimitar su objeto de estudio. Según Manuel Martín

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 38.

Algarra, la «ubicuidad» del concepto de comunicación, presente no sólo en el lenguaje común, sino en el de casi todas las disciplinas científicas, hace muy problemática su comprensión. Incluso en el ámbito de la Teoría de la Comunicación la diversidad de definiciones y perspectivas resulta desalentadora (TC: 30-36). Además de los citados por este autor, mostraremos nuevos ejemplos.

Es sintomático que algunos manuales de comunicación, como el de Baylon y Mignot, arranquen con un epígrafe titulado «Ambigüedad de la palabra [comunicación]»:

«Cualquiera que se interne en la comunicación se encuentra así, de entrada, ante una dificultad de envergadura, pues no se enfrenta con una operación bien determinada, sino con una multitud de operaciones cuyo parecido termina por resultar incierto. El término, al ser aplicado a cualquier clase de relación, pierde su especificidad»<sup>11</sup>.

Dicho manual, por cierto, después de una importante criba para concretar y delimitar el concepto de comunicación (entre otras delimitaciones, la de afirmar que la comunicación sólo puede darse, *sensu stricto*, entre personas), abraza realidades tan dispares como la lengua médica, el enseñar una lengua extranjera, la comunicación de masas, la comunicación interpersonal, la comunicación de corto y largo alcance y un bloque de reflexiones teóricas sobre información, comunicación y lenguaje.

Delimitar que la comunicación sólo puede darse entre personas es ya un paso de gigante, pues, como resalta Martín Algarra (TC: 35), según «Wilbur Schramm (1980) puede hablarse de comunicación entre seres no racionales, sean animales o máquinas». Cabría añadir a las plantas, pues «Schramm -y con él buena parte de los teóricos de la comunicación- reduce la comunicación al mero contacto». En España, las dos tradiciones teóricas veteranas, sitas ambas en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid (como referentes fundamentales citaremos a Ángel Benito desde Periodismo III y a Martín Serrano y Piñuel desde Sociología IV; luego volveremos sobre ambas

<sup>11</sup> BAYLON, C. y MIGNOT, X., *La comunicación*, Cátedra, Signo e imagen, Madrid 1996, 13.

corrientes) tocan precisamente la comunicación entre máquinas o entre animales como parte del objeto de estudio de la comunicación.

Miquel Rodrigo Alsina arranca su manual de *Teorías de la Comunicación* (ya es sintomático el plural de *teoría*) con el capítulo «El objeto de estudio de las teorías de la comunicación». Dicha sección, que trata sólo de delimitar el objeto de estudio, ocupa 101 páginas, casi la mitad del libro (207 páginas, bibliografía e índices aparte). Dentro del capítulo, dividido en cuatro apartados, el más extenso es el primero, que lleva por título «Las dificultades de delimitación del objeto de estudio». El esfuerzo sintetizador de Rodrigo es encomiable y en sus páginas podemos hacernos una idea perfecta de cómo no sólo el concepto de comunicación, sino del resto de conceptos asociados a éste (información, sociedad de masas, sociedad digital, de la complejidad, de la información, del conocimiento...) son tremendamente ambiguos. Esta dificultad provoca «un cierto escepticismo en la mirada» fruto del vivir en una «época contradictoria»<sup>12</sup>.

Leonarda García Jiménez<sup>13</sup>, en un esfuerzo compilador que convierte su obra en un referente ineludible para los estudiosos de la teoría de la comunicación en España, también dedica un capítulo a definir el objeto de estudio. Rechaza las tesis propuestas por diversos autores de que «todo es comunicación» y opta también por marginar la comunicación entre máquinas y entre animales. Incluso, por considerar que la comunicación es siempre *social*, rechaza lo que algunos autores han llamado «comunicación intrapersonal» (explicada y aceptada por Rodrigo<sup>14</sup>). Pero, como hace también Rodrigo, al tratar de delimitar el objeto de estudio no hace sino una enumeración de los tipos de comunicación que se pueden estudiar (sin jerarquía entitativa), por lo que la fragmentación del concepto y sus definiciones no queda superada.

Además de la indefinición de su objeto por su «ubicuidad», como sostiene Martín Algarra más arriba, se da otro «lastre»: «Su identificación con la comunicación de

---

<sup>12</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 37.

<sup>13</sup> GARCÍA JIMÉNEZ, *o.c.*

<sup>14</sup> *O. c.*, 52.

masas» (TC: 15). Es indudable que el interés científico por la comunicación nace con los inicios de la sociedad de masas. Baste recordar la ponencia de Max Weber en el Congreso de la Asociación Alemana de Sociología, en 1910, sobre una sociología de la prensa, o el modelo de uno de los padres de la comunicación, Harold Lasswell, marcadamente unidireccional y muy centrado en los efectos, pues centró su interés en la propaganda política y bélica. García Jiménez<sup>15</sup> y Rodrigo<sup>16</sup> sostienen la conveniencia de distinguir entre comunicación y comunicación de masas, y la necesidad de incluir la comunicación interpersonal en el objeto de las teorías de la comunicación, aunque Rodrigo no considera que sea un área de las más relevantes y García Jiménez entiende que no ocupe un lugar prioritario.

Estos lastres -ubicuidad del término, el estudio centrado en los efectos y no en la propia comunicación y la identificación de «comunicación» con «comunicación de masas»- han aparcado el estudio de la comunicación en cuanto tal, quizá porque muchos teóricos y profesionales, ante tal panorama, han considerado suficiente un *concepto confuso*, o descriptivo, o funcional, o intuitivo y práctico. Esa forma de conceptuar no hace, no obstante, sino agravar el problema: Martín Algarra nos muestra el problema de la «multitud -porque no era sólo pluralidad de definiciones» ya en los años 70 (TC: 44). Desde entonces, se han elaborado clasificaciones de definiciones, pero «ninguna ha reclamado para sí la autenticidad conceptual, tal vez porque estamos ante un problema complejo y, además, porque una postura así no encajaría con el relativismo propio de la modernidad, con lo políticamente correcto» (TC: 44).

Conviene destacar que, al menos en España, reaparece una preocupación en las últimas investigaciones teóricas por *definir la comunicación* de un modo no meramente descriptivo, sino con cierto carácter de universalidad. Resulta una apuesta tímida, como reconoce Martín Algarra en el título de su obra: *Teoría de la comunicación. Una propuesta* (TC). Pero, sin duda, también influyente. Así, tanto Martín Algarra como García Jiménez coinciden en que lo nuclear del concepto de

<sup>15</sup> O.c., 36-42.

<sup>16</sup> O.c., 52-55.

comunicación es que ésta se da entre personas y que el sentido o finalidad de la comunicación es procurar el entendimiento o la comprensión tanto del contenido de lo comunicado como de la intencionalidad de quienes se comunican. Volveremos sobre sus aproximaciones ya en el cuerpo de la tesis, cuando tratemos de explicar qué es la comunicación.

Nosotros, aunque seguros de no poder agotar el tema, nos proponemos unificar por vía de *profundidad* las distintas y posibles explicaciones del concepto de comunicación -hasta lograr un concepto claro y *distinto*<sup>17</sup>-, pues no creemos que se pueda investigar rigurosamente -ni ser un riguroso profesional de la comunicación- disponiendo sólo de conceptos confusos sobre nuestro objeto de estudio o nuestro quehacer profesional.

### 1.3. Información

«La Teoría de la comunicación de masas ha recibido en nuestro país el nombre de Teoría de la información, lo que incrementa no poco la confusión en un ámbito ya de por sí confuso» (TC: 16).

La confusión entre *comunicación* e *información* ha llegado al punto de usarse casi indistintamente por los propios teóricos: «es más una discrepancia en la denominación del objeto de estudio que en el contenido del mismo»<sup>18</sup>. No obstante, nosotros consideramos que la distinción en el lenguaje no es baladí.

Rodrigo apunta razones históricas<sup>19</sup> por las que en España se impuso en un primer momento el concepto de *información*: las teorías de la *información* lo son por influencia positivista, por el afán de convertir las ciencias sociales en ciencias *nomotéticas* (ciencias de corte físico-matemático que pretenden establecer leyes expresables en funciones matemáticas). La propia *Teoría matemática de la*

---

<sup>17</sup> *Distinto* como *esencial*, como *cerrado*, como *riguroso*.

<sup>18</sup> RODRIGO ALSINA., *o.c.*, 40.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 38-40.



*comunicación* formulada por Shannon (ingeniero) y Weaver dotó de prestigio científico a los estudios de comunicación (TC: 28) precisamente por explicar en categorías físicas -termodinámicas- la comunicación. Eso provocó el desembarco de palabras procedentes de la física y la tecnología como ruido, redundancia, canal, transmisión, información, emisor y receptor al ámbito de la comunicación (palabras todavía hoy utilizadas en ámbitos tanto académicos como populares).

Además de las históricas, Rodrigo apunta también razones doctrinales (2001: 40-44): el concepto información nos lleva inmediatamente al de *medida* no sólo de corte positivistas sino, también, conductista. La propia expresión *información* leída en clave cibernética plantea tres consecuencias. Primero: que animales y máquinas también se comunican (también se *transmiten información*). Segundo, la identificación entre *información* y *datos ordenados*, de forma que toda información debe ser unívoca (ni ambigua -en el sentido de riqueza de significado- ni análoga -en el sentido de profundidad o proporcionalidad-) es decir, superficial. Tercero: que la información es *objetiva* no sólo en el sentido de *no subjetiva*, sino en el de *despersonalizada* o *deshumanizada*, por moverse en el ámbito de lo «subhumano»<sup>20</sup>. Esta visión agrava el dilema epistemológico objetivo-subjetivo y, por extensión, en el problema profesional del periodismo objetivo-subjetivo-interpretativo, y empuja a comprender la comunicación persuasiva (por ejemplo, la publicidad y la propaganda) como necesariamente tendenciosa, parcial, subjetiva y alejada del criterio positivista de *verdad*.

Por otro lado, también en clave positivista, la expresión *información* se muestra muy apropiada para describir el contenido del mensaje -análisis de contenidos- y para codificar sus efectos tratando de establecer leyes sobre la influencia de los medios en el *receptor* -estudio de los efectos-. El *análisis de contenidos* y el *estudio de los efectos* son dos de las inquietudes fundamentales de buena parte de las teorías de la comunicación<sup>21</sup>, especialmente las de corte funcionalista, precisamente por el «carácter predictivo»<sup>22</sup> que ofrecen a la hora de plantear

<sup>20</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 41.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 186.

estrategias de comunicación. Por esta razón, los estudios funcionalistas estadounidenses serán tachados desde la perspectiva crítica -y no sin razón- como estudios encaminados a legitimar la ideología y mantener el control social.

Es cierto, como muestra la revisión doctrinal de Rodrigo, que la mayoría de los autores dan hoy al concepto de información un sentido más amplio que el de *dato* e incluso que hasta académicamente suele simplificarse: «la información es sencillamente el contenido del mensaje»<sup>23</sup>. Pero también lo es que todos consideran como sentido primario en sus análisis el de información como dato, lo cual introduce al resto de formas de comunicación informativa bajo sospecha (no sólo las que se mueven en el plano de la subjetividad, sino también las que tienen pretensión universal, como las ontológicas o axiológicas).

Bajo este clima, se explica perfectamente cómo el propio modo de plantear la información en el ámbito del periodismo genera multitud de problemas que se recogen bajo conceptos como *infopolución*, *desinformación*, *sobreinformación*, etc<sup>24</sup>. Si el único criterio de análisis es el mismo *dato*, la selección que hagamos de estos siempre será problemática<sup>25</sup>. Con particular agudeza analiza este problema el filósofo Gustave Thibon en su artículo «La información contra la cultura»<sup>26</sup>.

#### 1.4. Comunicación de masas

Al reflexionar sobre el concepto de comunicación vimos cómo en buena medida, «la reflexión sistemática sobre la comunicación se desarrolla después de que los medios de comunicación de masas adquieran un gran protagonismo en la vida pública» (TC: 18). Así, la *comunicación de masas* es un concepto referido a otro

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>24</sup> Sirva de ejemplo -una entre mil- la reflexión hecha desde la profesión por RAMONET, I., *La tiranía de la comunicación*, Debate, Madrid 1998. Especialmente el capítulo «Comunicación contra información», pp. 9-27.

<sup>25</sup> RODRIGO ALSINA., o.c., 44.

<sup>26</sup> THIBON, G., «La información contra la cultura», en *Verbo*, nº 42-43, 1965, 169-181.

más amplio: *la sociedad de masas* o a la influencia que los medios de comunicación (generadores de una *cultura de masas*) tienen en ésta.

«La Primera Guerra Mundial fue la primera guerra de masas y la única forma posible de movilizar tales masas, de hacerles odiar al enemigo hasta el punto de pasarse meses y años en las trincheras, fue utilizando masivamente los medios de comunicación como instrumentos de propaganda. Ello significa que la información-comunicación-propaganda se convirtieron en el elemento aglutinador del hacer colectivo, en los responsables de la organización del entusiasmo y las esperanzas colectivas, responsables, en definitiva, y en buena medida, del organigrama social»<sup>27</sup>.

Jesús Timoteo Álvarez, pionero de la reflexión sobre la historia del siglo XX a la luz de los medios de comunicación, explica que «no es posible, a partir de ese momento [Primera Guerra Mundial], entender las sociedades occidentales sin referencia a la información y sus medios»<sup>28</sup>.

La aparición de la radio en el periodo de entreguerras -y más tarde la aparición de la televisión- acentuará esta visión de los medios como unidireccionales y masivos: un solo emisor -controlado desde el poder- y un solo mensaje para toda la población, entendida ésta como una masa receptora que responde -reacciona- acríticamente y como un solo bloque a los mensajes lanzados desde el poder.

El conductismo estadounidense y los estudios de Paulov generadores del esquema psicológico *estímulo-respuesta* encuentran desarrollo en los llamados psicólogos de las multitudes (Le Bon, Tarde)<sup>29</sup>. Los postulados de la llamada *aguja hipodérmica* (los medios inyectan un estímulo en la masa social que la llevan a responder de acuerdo con los intereses del poder) encuentran base teórica en la tesis doctoral de Harold Lasswell (político de origen alemán), publicada en 1927 bajo el título *Propaganda Techniques in the World War* y de clara influencia conductista y funcionalista.

<sup>27</sup> TIMOTEO ÁLVAREZ, J., *Historia y modelos de la comunicación en el siglo XX*. Círculo de Lectores, Colección Círculo Universidad, Barcelona 1988, 13-14.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>29</sup> TARDE, G., *La opinión y la multitud*, Taurus, Madrid 1986. LE BON, G., *Psicología de las masas*. Morata, Madrid 1983.

Conviene reconocer que esta visión de la población como una colectividad informe, desestructurada y deshumanizada que responde como un bloque a los estímulos de los medios tiene cierta justificación, debido a la deshumanización y despersonalización de los vínculos sociales durante el siglo XIX y buena parte del XX en lo que se ha dado en llamar *proceso de industrialización y crecimiento demográfico y urbano* y que ha sintetizado Timoteo Álvarez<sup>30</sup>.

Por último, la expresión *comunicación de masas* no sólo se inserta en reflexiones sociológicas, culturales, psicológicas, de estudio de medios de comunicación-propaganda, e históricas. Surge también una reflexión filosófico-antropológica sobre el hombre-masa, ese hombre incapaz de gobernarse a sí mismo y que, por primera vez en la historia, reivindica para sí el poder y los privilegios de los hombres nobles<sup>31</sup>.

Evidentemente, muchas de estas cosas han cambiado. Eco ironiza en 1977 sobre cómo los jóvenes ven ahora el poder ideológico de la televisión: «Tenían que haberla visto en los años sesenta. Cuando yo escribía este libro [1964] dos televisiones en competencia ideológica era algo inimaginable»<sup>32</sup>. Sin embargo, el término sigue vigente y convive con otros que no terminan de desbancarlo: «diferentes autores han constatado la dificultad de concreción del concepto comunicación de masas»<sup>33</sup>. Este autor recoge las de *comunicación pública*, *comunicación social* y *comunicación colectiva* y propone la suya: *comunicación mediada*. Cabría destacar la más novedosa de *comunicación en red* -fruto de la *sociedad red*- propuesta por Castells<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> O.c., 27-42.

<sup>31</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid 1995.

<sup>32</sup> ECO, U., *Apocalípticos e integrados*, Tusquets, Barcelona 2001, 22.

<sup>33</sup> RODIGO ALSINA, o.c., 57.

<sup>34</sup> CASTELLS, M., *La era de la información*, vol.1., Alianza Editorial, Madrid 1996.

Aunque muchos autores consideren que el término ha sido desbordado «por las más recientes tecnologías de la comunicación»<sup>35</sup>, otros sostienen su vigencia:

«La cultura de masas no es tal sólo porque se dirija a públicos culturalmente homogéneos y espacialmente fragmentados. Es de masas sobre todo por dos razones: porque quien la consume no suele crearla (es dependiente de centros, industrias o redes que la fabrican y distribuyen), y por la naturaleza de su contenido (básicamente conservador, estereotipado, moral y políticamente dirigido por algún grupo o élite poderosos)»<sup>36</sup>.

No es éste el lugar para discernir qué marca la elección de quién entre una expresión u otra (un trabajo que quizá sea inabordable). Nos basta significar aquí que la mayor parte de las veces esa expresión es, de nuevo, un *término talismán* cuyo uso y abuso sólo contribuye a desdibujar más la cuestión. Cuando dos investigadores intercambian unas palabras sobre la comunicación de masas deben aquilatar durante buena parte de la reflexión el contenido y sentido de la expresión, o correrán el riesgo de pasar horas discutiendo hasta descubrir, mucho más tarde, que en el fondo hablaban de cuestiones distintas.

## 2. Fragmentación de los estudios de comunicación e intentos de integración

### 2.1. Triple fragmentación y análisis por perspectivas

Todo investigador que pretenda añadir una modesta *estancia* al *gran edificio del conocimiento* necesita, como punto de partida, de una buena teoría (contrastada con la realidad) sobre el ámbito de estudio que pretende abordar. Primero, para descubrir en ella los aspectos aún no suficientemente investigados. En segundo lugar, para formular, desde ella, sus hipótesis de trabajo. Por último, para integrar sus conclusiones en un contexto mayor, capaz de ordenarlas y dotarlas de verdadero sentido, que, en el caso de las ciencias humanas, supone, llevarlas más

<sup>35</sup> RODIGO ALSINA, *o.c.*, 58.

<sup>36</sup> ORTEGA, F. y HUMANES, M<sup>a</sup>. L., *Algo más que periodistas. Sociología de una profesión*. Ariel Sociología, Barcelona 2000, 14.

allá de sí mismas de tal modo que supongan y adquieran luz, una comprensión cabal de toda la realidad, especialmente, de la realidad humana.

De otro modo, su tesis o *estancia* tendrá cimientos de barro, quedará como otra estancia abandonada más junto a otras estancias abandonadas y resultará impertinente, improcedente o sin-sentido en relación con el resto. Podrá ser una habitación hermosa, coherente e, incluso, sólida. Pero su solidez no evitará que se hunda por falta de cimientos; su coherencia, desvinculada del resto del saber, resultara tautológica e inútil; y de nada le servirá su belleza, sino para provocar aún más tristeza al desconsolado que contemple su ruina.

Cuando en el año 2000 iniciábamos nuestras investigaciones sobre la comunicación interactiva, buscamos dicha teoría. No la encontramos:

«Podría resumirse que la Teoría de la Comunicación es: la descripción -lo que es el fenómeno en sí- y la interpretación -cómo y por qué sucede-, que en ocasiones incluye predicciones futuras del fenómeno comunicativo; aquella formulación que no sólo responde a las preguntas de qué, cómo y por qué sucede algún aspecto de lo comunicativo, sino que plantea nuevos interrogantes que incrementan la investigación científica; en definitiva teoría cuyos componentes y elementos se encuentran íntimamente interrelacionados y ordenados racional y sistemáticamente en función de un principio que le imprime una cierta coherencia interna. Todas estas acciones tratarán algunos de los aspectos de la propia comunicación como objeto formal. En nuestro caso, hablamos de Teorías de la Comunicación pues debido a la fragmentación del campo que se comentará unos párrafos más adelante, no habría una única teoría de la comunicación, sino cientos de ellas»<sup>37</sup>.

Así, descubrimos que no existe una teoría sino muchas, y que además esto es comúnmente aceptado sin mayor problema por buena parte de la comunidad científica, como destacan las obras aparecidas en los últimos años que consagran el plural en el título: *Teorías de la comunicación / Ámbitos, métodos y perspectivas*<sup>38</sup>, *Las Teorías de la comunicación en España: un mapa sobre el*

---

<sup>37</sup> GARCÍA JIMÉNEZ, o.c., 65.

<sup>38</sup> RODIGO ALSINA, o.c.

*territorio de nuestra investigación (1980-2006)*<sup>39</sup>, *Introducción a las Teorías de la Comunicación y la Información*<sup>40</sup>.

Esta fragmentación no sólo del *campo de estudio* como objeto formal, sino de la propia comunicación como objeto material (todas estas investigaciones tratarán algunos de los aspectos de la propia comunicación como objeto formal: emisor, efectos en el receptor, contenidos, tecnología, etc.) nos parece desconcertante, aunque explica sobradamente los problemas de definición de los conceptos revisados anteriormente.

En tercer lugar, queremos resaltar que la llamada *fragmentación del campo* identificada como objeto formal a nosotros nos parece doble. Por un lado, se da una fractura al estudiar desde distinto nivel entitativo una misma realidad (por ejemplo, cuando unos estudiosos entienden por emisor a un mero transmisor de señales y otros lo juzgan como sujeto consciente y libre). Por otro, se da otra fractura al abordar el mismo nivel entitativo desde presupuestos intelectuales antagónicos (la *acción comunicativa* desde el punto de vista social es abordada por algunos como *función estructural-objetiva* orientada a conservar el sistema y, por otros, como *relación intersubjetiva constructora de sentido*).

La diversidad de teorías, enfoques y metodologías suele ser clasificada -de modo necesariamente simplificador- desde dos puntos de vista. El primero, por el campo que tratan de abarcar: *macroteorías* -reflexión teórica- que trata de aunar todos los elementos de la comunicación, *microteorías* -estudios empíricos- que se centran en una aspecto o en un tipo de comunicación y otras de *rango intermedio* -escasas-, que tratan de vincular las *macro* con las *micro*<sup>41</sup>. El segundo, por la perspectiva o paradigma del que beben, a grandes rasgos: positivismo-funcionalismo, sociofenomenología-interpretativa, y perspectiva crítica<sup>42</sup> y, aunque Rodrigo Alsina considera que ya apenas aportan nada nuevo, es común

<sup>39</sup> GARCÍA JIMÉNEZ, o.c.

<sup>40</sup> AGUADO TERRÓN, J. M., *Introducción a las teorías de la comunicación y la información*, DM Colección Texto-guía ICE – Universidad de Murcia, Murcia 2004.

<sup>41</sup> GARCÍA JIMÉNEZ, o.c., 67.

<sup>42</sup> RODRIGO ALSINA, o.c., 150-153.

rescatar -porque ha sido heredado por los planteamientos actuales- la perspectiva matemático-cibernetica y el determinismo tecnológico<sup>43</sup>.

En cualquier caso, para acercarse al estudio de la comunicación en cuanto tal conviene conocer qué han aportado los diversos estudios que no por fragmentados o parciales son caóticos, sino que se insertan en diversas y más o menos definidas tradiciones que, por no engrosar la colección de palabras que vienen a significar lo mismo, vamos a llamar, con Rodrigo Alsina, *perspectivas*<sup>44</sup>. Sólo al atender a dichas perspectivas, a sus aportaciones y a sus límites puede uno seriamente plantear una vía de integración. Después, cuando exponamos los intentos de integración, ya abordaremos la cuestión de cómo resolver la fragmentación del objeto formal y la unificación de los diversos niveles de realidad.

Por esto nos proponemos ahora repasar la fragmentación del estudio de la comunicación bajo el segundo criterio clasificatorio. Primero, porque nos parece más unitario para revelar las fuentes y presupuestos intelectuales de los estudios en comunicación; segundo, porque eso nos permite reflejar tanto los logros como los límites de cada perspectiva; y tercero, porque los problemas sobre el *micro*, *macro* y el *rango intermedio* de la investigación serán en cierto modo abordados al hablar de los intentos de integración en el próximo epígrafe.

En este repaso a las distintas perspectivas desde las que se ha abordado el estudio de la comunicación, el criterio es orientador y explicativo, pero necesariamente simplificador. Algunas veces, un mismo autor ha sido incluido en diversas perspectivas por distintos estudiosos, en función de qué han considerado como más relevante del autor o más acorde con los presupuestos de sus clasificaciones. Aunque somos reacios a *etiquetar*, creemos que el equilibrio entre pertinencia y complejidad nos permite plantear la siguiente exposición, una vez hemos advertido al lector de los límites de este planteamiento.

---

<sup>43</sup> AGUADO TERRÓN, o.c., 26-42 y 186-190.

<sup>44</sup> RODRIGO ALSINA, o.c., 162-163. Asumimos la expresión de Rodrigo por ser a un tiempo amplia y pertinente.



En el repaso a algunas de estas corrientes, dejamos fuera, conscientemente, los estudios semióticos y lingüísticos, la economía política -salvo su conexión con la escuela crítica- y los estudios culturales, pues si bien consideramos valiosas sus aportaciones e incorporaremos algunas de ellas en el cuerpo de nuestra tesis, su pretensión y objeto de estudio no es la comunicación como tal, sino algún aspecto de ella. Por esa misma razón tampoco atenderemos a los estudios y reflexiones sobre comunicación interpersonal que no tienen pretensión de entroncar con los estudios de la comunicación social.

Por último, señalamos que el orden elegido para la exposición no es estrictamente cronológico, lo que resulta harto complejo por beber todas las perspectivas de fuentes más antiguas y por convivir muchas en el tiempo e influenciarse todas mutuamente, aunque tratamos de comenzar por las influencias y planteamientos más remotos y terminar con los más recientes. Al margen de la cronología queda nuestra revisión sobre las aportaciones de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) a la reflexión sobre la comunicación social, no sólo porque su inclusión como perspectiva supone -hasta donde sabemos- una novedad o una apuesta poco habitual, sino también porque sus fuentes y su pretensión de continuidad la sitúan en un plano en cierto modo igual, pero en cierto modo distinto al del resto de perspectivas.

#### A) Teoría matemática o cibernética

A finales de los años 40, la Bell Society se preocupa por el problema técnico de la fiabilidad de las transmisiones en el proceso de comunicación. Trabajando para esta compañía, el ingeniero Claude Shannon publicó, en colaboración con el matemático Warren Weaver, su artículo «*The Mathematical Theory of Communication*»<sup>45</sup>, obra que marcó un antes y un después en los estudios de comunicación.

<sup>45</sup> Artículo disponible en Internet: [cm.bell-labs.com/cm/ms/what/shannonday/shannon1948.pdf](http://cm.bell-labs.com/cm/ms/what/shannonday/shannon1948.pdf).

Si, hasta entonces, los estudios de comunicación sufrían cierta crisis de identidad y gran debilidad teórica, mientras que el prestigio de la tecnología y del positivismo crecía exponencialmente, esta obra dotó de prestigio al campo de la investigación en comunicación y la teoría de la información allí contenida - información en clave cibernética, como explicamos en la revisión de conceptos- supuso un fundamento teórico importante para los estudios posteriores.

Esta teoría aportó un esquema o modelo básico de la comunicación, un lenguaje y unas leyes -de corte positivista, inspiradas en la lógica binaria, en la transmisión de señales, en la estadística y, más adelante, en la termodinámica- que influyeron decisivamente en toda la reflexión posterior. Desde el punto de vista cibernético, sus aportaciones son de notable importancia en el desarrollo de las telecomunicaciones, la computación, los ordenadores, etc.<sup>46</sup>

Entre los conceptos fundamentales desarrollados por esta teoría y aún presentes - con connotaciones no siempre bien identificadas- en teorías actuales, están: comunicación («como transmisión de información en un mensaje entre dos instancias», emisor y receptor), fuente (como repertorio o «conjunto de signos disponibles»), emisor (no como sujeto, sino como función que es el punto de partida e la transmisión donde se produce y codifica el mensaje), señal («unidades de transmisión discretas cuantificables y computables independientemente del significado»), mensaje (como «conjunto de señales seleccionado por el emisor»), código, receptor (no como sujeto, sino como función de recogida de la transmisión), destino (instancia decodificadora), ruido (en clave física: lo externo a la comunicación y que «afecta negativamente a ésta») e información (cuya unidad básica es el *bit*, «el valor de una elección entre dos alternativas equiprobables»)<sup>47</sup>.

Como vemos, quedan fuera de este marco de análisis los sujetos (libres y conscientes), la intencionalidad (finalidad), el significado del mensaje y su referencia a un contenido real. Justo lo que hace que la comunicación humana sea

---

<sup>46</sup> AGUADO TERRÓN, *o.c.*, 33-34.

<sup>47</sup> *Ibid.* 28-30.

humana. Además, creemos que aborda insuficientemente la cuestión de la comunicación como relación entre emisor y receptor, al limitarse a describir los procesos que afectan a uno y otro y no las acciones *entre* uno y otro. Los *entres* analizados (señal, mensaje, código, información) son vistos como elementos estáticos o como meros transportes; mientras que el ruido es contemplado como una resistencia o dificultad a vencer en ese transporte.

Martín Algarra denuncia algunos de estos inconvenientes (TC: 27-36) y además considera que la aparición de esta teoría agrava «uno de los grandes problemas de definición disciplinaria» ya que, desde este planteamiento, «cualquier cosa podía ser considerada como protagonista de la comunicación: además del ser humano, también animales, máquinas y cualquier cosa» (TC: 28-29).

Paralelo al problema de *ampliar* el concepto de comunicación, aparece el de *reducir* ésta a su nivel más básico, al extrapolar estas definiciones al ámbito de la comunicación humana. Algunas de consecuencias de esta simplificación aún hoy las notamos: la reducción del concepto de información a dato (ausencia de significado más allá del binomio novedad-redundancia), la ubicuidad de la palabra comunicación y la deshumanización del acto de comunicación por reducirla a proceso técnico. Deshumanización que resulta especialmente sangrante, pues desde esta perspectiva meramente *procesual* y técnica, la comunicación resulta mucho más perfecta (por unívoca, unidireccional y sujeta al esquema estímulo-respuesta) que la dada entre seres humanos (donde la *información* implica un significado que remite a un significante, y el significado está sujeto al error, a la falsedad, a la ambigüedad, a la equivocidad, al esquema de apelación-respuesta libre, a los prejuicios de quienes se comunican y a la necesidad de interpretar no sólo el contenido formal, sino la intencionalidad de la comunicación).

La evolución de las teorías matemática y cibernética hacia el estudio de las organizaciones, encuadradas en la teoría de sistemas y en combinación con la

psicología social conductista y con la perspectiva funcionalista queda bien explicada por el artículo de Aguirre<sup>48</sup>.

### B) Mass Communication Research, funcionalismo y conductismo

Harold Lasswell y Paul Lazarsfeld (sociólogos funcionalistas); y Kurt Lewin y Carl Hovland (psicólogos conductistas) son considerados los *padres fundadores* de la Mass Communication Research<sup>49</sup>. Aunque sus metodologías e influencias son distintas, anticipan las que serán las tres grandes preocupaciones comunes en la investigación de la comunicación de masas en Estados Unidos desde finales de la década de 1920 hasta 1960:

«El estudio, en general, de los efectos provocados por el crecimiento de los medios de comunicación técnicos; el estudio de la propaganda política, y el estudio de la utilización comercial-publicitaria de los medios de masas»<sup>50</sup>.

Los autores que integran esta tradición, más allá de los *padres fundadores*, realizan desde estudios meramente empíricos hasta otros fundamentalmente normativos, y la unidad entre ellos se da gracias a dos inspiraciones intelectuales verdaderamente influyentes en todos ellos. Tanto es así, que Saperas las incluye al definir la Mass Communication Research como:

«El conjunto de la actividad investigadora, de las innovaciones metodológicas y de las generalizaciones teóricas que realizan la psicología conductista y la sociología funcionalista en su aplicación al estudio de la comunicación de masas»<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> AGUIRRE FERNÁNDEZ DE LARA, R. «Cibernética y comunicología», en GALINDO CÁCERES, J. (coord.) *Comunicación, ciencia e historia / Fuentes científicas históricas hacia una comunicación posible*, McGraw Hill, Madrid 2008, 473-542.

<sup>49</sup> SCHRAMM, W. «La investigación acerca de la comunicación en los Estados Unidos», en SCHRAMM, W., (ed.), *La ciencia de la comunicación humana*, Barcelona 1980, Grijalbo, 3-20.

<sup>50</sup> MORAGAS, M. de., *Teorías de la comunicación*, Gustavo Gili, Barcelona 1981, 29.

<sup>51</sup> SAPERAS, E., *La sociología de la comunicación de masas en los Estados Unidos. Una introducción crítica*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1992.

Aguado Terrón proporciona una síntesis pertinente de los presupuestos y el desarrollo del conductismo<sup>52</sup> y del funcionalismo<sup>53</sup>. Sobre los orígenes y fuentes de la sociología funcionalista y su influencia en la Mass Communication Research, remitimos a la síntesis que ofrece Galindo Cáceres<sup>54</sup>.

Nos bastará a nosotros ahora recordar que «el conductismo es la corriente de la psicología que se centra en el estudio empírico de las correlaciones entre estímulos y respuestas en términos de conducta»<sup>55</sup>. Aplicado al ámbito de la comunicación de masas, ésta se definirá como el proceso por el que un individuo (emisor) transmite estímulos (mensaje) para modificar la conducta de otros individuos (receptores).

Aguado Terrón define el funcionalismo, en conexión con la tradición cibernética y la teoría general de sistemas como:

«una síntesis entre teoría y experimentación empírica que concibe la sociedad como un organismo en el cual los diversos componentes se caracterizan por la realización de funciones características cuya implementación revierte en el equilibrio del sistema y en su correcto funcionamiento»<sup>56</sup>.

Las *funciones* serán, por lo tanto, «las consecuencias observables de la interacción regular que favorecen a la adaptación, ajuste o mantenimiento de un sistema o un modelo estructural dado». Las *disfunciones*, «las consecuencias observables de la interacción regular que perjudican o imposibilitan la adaptación, ajuste o mantenimiento de un sistema o un modelo estructural dado». Por último, las *afunciones* son «consecuencias observables de la interacción regular que no inciden en la adaptación, ajuste o mantenimiento de un sistema a un modelo estructural dado»<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> O.c., 168-169.

<sup>53</sup> O.c., 169-179.

<sup>54</sup> GALINDO CÁCERES, J. «Sociología funcionalista y comunicología», en GALINDO CÁCERES, J. (coord.) *Comunicación, ciencia e historia / Fuentes científicas históricas hacia una comunicación posible*, McGraw Hill, Madrid 2008, 3-34.

<sup>55</sup> AGUADO TERRÓN, o.c., 168.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 170-171.

Si ampliamos la mirada, podemos decir que tanto el funcionalismo como el conductismo reciben mucha influencia de la metodología positivista, próxima a las ciencias naturales y cuya declarada intención es adquirir la capacidad de predecir y orientar el comportamiento.

El modelo que mejor ejemplifica e integra estas influencias es el que formuló Harold Lasswell en 1948:

«Who  
Says What  
In Which Channel  
To Whom  
With What Effects?»<sup>58</sup>.

Este modelo enuncia todos los *elementos* de la comunicación y el plan de trabajo sobre cada uno de ellos: el *quién* o el emisor suscitará los estudios sobre el control de la información; el *dice qué* o el mensaje supondrá el estudio de los contenidos; el *canal* o medio tecnológico suscitará los análisis de medios y de la tecnología; el *a quién* será atendido por los estudios de audiencia; y el *con qué efectos* o la respuesta invitará al análisis de los efectos de la comunicación en el público.

Las tres funciones planteadas por Lasswell: («the surveillance of the environment, the correlation of the parts of society in responding to the environment, the transmission of the social heritage from one generation to the next»<sup>59</sup>, con su debida *fundamentación* en la lógica de los organismos vivos) serán pronto modificadas y ampliadas por otros autores, y matizadas por las *disfunciones* que las mismas funciones pueden provocar (Charles Wright realiza una síntesis ya

---

<sup>58</sup> «Quién, dice qué, por qué canal, a quién, con qué efecto». LASSWELL, H., «*The Structure and Function of Communication in Society*», en BRYSON, L. (ed.), *The Communication of Ideas*, Harper and Brothers, Nueva York 1948, 37-51.

<sup>59</sup> «Vigilancia del entorno, correlación entre los distintos grupos sociales en su respuesta al entorno y transmisión del legado social de una generación a la siguiente», LASWELL, o.c.

clásica<sup>60</sup>). Por ejemplo: la vigilancia del entorno, que puede prevenirnos de una epidemia por el consumo de carne infectada por el síndrome de las *vacas locas*, puede provocar una alarma social o un pánico tal que acabe con la industria del vacuno.

Sin necesidad de conocer las preocupaciones y trabajos de Lasswell en la década de 1920 sobre la propaganda bélica en la I Guerra Mundial y su oficio durante la II Guerra Mundial -dirige la Oficina de Información bélica de los EE UU, desde donde estudia la propaganda nazi y sienta las bases de la propaganda americana-, el propio esquema nos revela varios planteamientos implícitos. Primero, el interés estrictamente funcionalista de la comunicación (cada elemento de su esquema es estudiado estrictamente como una *función* del proceso); segundo, el presupuesto conductista (una fuente de estímulos -*quién*- proporciona un estímulo -*dice qué, por qué canal*- provoca una reacción o respuesta automática -el *con qué efecto*-); y tercero, su preocupación central por cómo influir en la opinión pública.

Las investigaciones de Lasswell están comprensiblemente preocupadas por controlar el comportamiento de las masas -del pueblo- desde los medios de comunicación. En momentos como las grandes guerras del siglo XX, la percepción, opinión y motivación de los ciudadanos de las grandes urbes y de los soldados -tanto en un gobierno democrático como en uno autoritario- resultan decisivas para el desenlace final. No obstante, la serenidad que nos ofrece la distancia y la perspectiva alcanzadas nos permite preguntarnos si su fórmula más que preocuparse por *cómo comunicar bien* nos revela *cómo manipular eficazmente*. En efecto, los presupuestos de la fórmula no nos permiten distinguir un proceso de otro. Será Braddock, diez años más tarde, quien añadirá un par de preguntas clarificadoras: ¿En qué circunstancias? y ¿Con qué propósito?<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> WRIGHT, C. R., «Análisis funcional y comunicación de masas», 78-79; en MORAGAS, M. de (ed.) *Sociología de la comunicación de masas. II Estructura, funciones y efectos*. Gustavo Gili, Barcelona 1985, 69-90.

<sup>61</sup> BRADDOCK, R., «An extension of the Lasswell Formula», *Journal Communication*, nº 8, 1958, 88-93.

La fórmula de Lasswell será asumida implícita -por diversos estudios empíricos- o explícitamente por la mayoría de los estudios de comunicación posteriores, especialmente los preocupados por los efectos. Así, entre la llamadas *superaciones* o *mejoras* de éste modelo lo que encontramos es una ampliación del mismo, como la inclusión del *feedback*, concepto acuñado por Norbert Wiener<sup>62</sup> y que, al ser aplicado posteriormente al modelo de Lasswell, pretende solucionar la unidireccionalidad de su esquema.

Los estudios posteriores de la Mass Communication Research mantienen este espíritu, hasta el punto de ser juzgados bajo apelativos como «positivismo burocrático»<sup>63</sup> e «institucionalización de la investigación»<sup>64</sup>. Es una forma de denunciar no sólo la preocupación casi exclusiva por el estudio de los efectos y el control social, sino por las fuentes de financiación de dichos estudios: «la industria de la comunicación de masas, las agencias de publicidad, organismo [sic] estatales y militares, además de centros universitarios»<sup>65</sup>.

Entre los méritos de la Mass Communication Research, McQuail<sup>66</sup> subraya varios: ha proporcionado un lenguaje y una descripción útiles para el estudio de la comunicación social y capaz de insertarse en un discurso más amplio (bajo el paradigma conductista-funcionalista) sobre los estudios de la estructura social; por lo que sus estudios empíricos pueden entrar en diálogo con sus estudios normativos. Por otro lado, Rodrigo Alsina subraya que «hasta los autores críticos con los medios de comunicación hacen su inventario de las funciones de los mismos» y que «es difícil sustraerse al descubrimiento de nuevas funciones de los medios de comunicación»<sup>67</sup>.

Sin duda, los medios de comunicación cumplen -o deberían cumplir- una serie de funciones en la sociedad. Del mismo modo, la comunicación interpersonal cumple

---

<sup>62</sup> WIENER, N. *Cybernetics*, John Wiley, Nueva York 1948.

<sup>63</sup> AGUADO TERRÓN, o.c., 167.

<sup>64</sup> RODRIGO ALSINA, o.c., 194.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>66</sup> MCQUAIL, D. *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Paidós, Barcelona 1991, 100-101.

<sup>67</sup> O.c., 192.



también determinadas funciones. La pregunta es si tanto los medios de comunicación como la comunicación interpersonal pueden comprenderse y explicarse sólo desde el punto de vista funcional, tachando de *disfuncional* lo que no conviene a conservación del sistema, de *afuncional* el campo de realidad que no cabe en dicha categoría y de *no científica* a la reflexión que pretenda explicar lo afuncional.

Podríamos sintetizar las críticas habituales al funcionalismo que consideramos bastante acertadas de esta forma: la perspectiva funcionalista es legitimadora, conservadora y tautológica, e incapaz de presentar el conflicto como motor de cambio social; las limitaciones del esquema funcionalista para explicar la realidad, que se evidencian especialmente en su análisis del ocio como evasión o de la cultura como agente de cohesión; el hecho de que se planteen funciones no supone ni la legitimidad ni la eficacia de las mismas; las limitaciones del método empírico; la separación sujeto objeto; y la falta de perspectiva histórica. Casi todas estas aparecen enumeradas y explicadas por Galindo Cáceres<sup>68</sup>, Rodrigo Alsina<sup>69</sup> y Saperas<sup>70</sup>. Nosotros comentaremos algunas de ellas.

Las críticas que acusan a la perspectiva funcionalista como legitimadora, conservadora, tautológica, e incapaz de presentar el conflicto como motor de cambio social provienen sobre todo de la escuela crítica y tienen buena parte de razón. Al describir las funciones que una sociedad da a sus medios y sus instituciones y convertirlas en *paradigma científico* del deber ser -y catalogar como disfunción todo lo que no conduce a fortalecer dicha sociedad-, lo único que se consigue es *legitimar* el funcionamiento de esa sociedad, dar claves para *conservarlo* y *autoexplicar* lo que ya ocurre sin preguntarse si las funciones son legítimas o suficientes, si la cultura promociona o devalúa a la persona, si un cambio podría mejorar las cosas, etc. Queremos matizar, no obstante, la denuncia de que el funcionalismo no legitima ni explica el conflicto. Si bien esto es verdad, la denuncia es tan ideológica como científica: la escuela crítica hunde sus raíces

<sup>68</sup> O.c., 15.

<sup>69</sup> O.c., 193.

<sup>70</sup> O.c., 54-70.

en el marxismo y en el presupuesto -más o menos explícito o velado- de que el progreso social es fruto del esquema tesis-antítesis-síntesis, donde tesis y antítesis se presentan como *lucha* de contrarios. Creemos, por lo tanto, que es justo denunciar que el funcionalismo margina el conflicto, pero no convenimos en que éste deba ser legitimado como motor del progreso social. Bajo esta crítica queda explicada también la que destaca que el hecho de reconocer funciones no supone ni la legitimidad ni la eficacia de las mismas

La aporía de que el esquema *función* no es capaz sino de dar cuenta con gran pobreza de algunas realidades, como queda de manifiesto con evidencia al reducir la cultura a elemento de cohesión o al ocio a pura diversión o evasión, nos parece de las más graves<sup>71</sup>. En efecto, realidades como la cultura o el ocio y la propia realidad humana quedan tremendamente violentadas al reducirlas a dicha categoría<sup>72</sup>. De este problema -y de la necesidad de incorporar la perspectiva histórica- nos ocuparemos en el cuerpo de la tesis, cuando revisemos los conceptos de hombre, cultura y otros relacionados a la luz del pensamiento dialógico.

Desde la perspectiva dialógica, sorprende también que el funcionalismo no aborda *qué es* la comunicación -sólo describe procesos y su eficacia- y resulta poco eficaz para abordar la cuestión del *entre* emisor y receptor. Aunque algunos autores -contra las acusaciones de la escuela crítica de que el funcionalismo no da cuenta del cambio social- defienden que la categoría de función es *dinámica*<sup>73</sup>, lo cierto es que no se estudia ese dinamismo como tal, sino sólo sus efectos -de modo unidireccional- en los elementos del sistema.

---

<sup>71</sup> Desde la perspectiva crítica, Marcuse denuncia cómo los medios de comunicación actuales, herederos en sus mensajes de esta perspectiva no sólo científica, sino ideológica, han reducido al hombre y a su acción en el mundo a mera razón instrumental, función eficaz y apariencia. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, traducción de Antonio Elorza, Ariel Filosofía, Barcelona 2009.

<sup>72</sup> La insuficiencia de las *funciones* cultura y ocio queda evidenciada al comparar las definiciones funcionales de ambas realidades en cualquier estudio de corte funcionalista con estudios como «Ocio y culto» y «Felicidad y contemplación», en PIEPER, J. *El ocio y la vida intelectual*, traducciones de Alberto Pérez Masegosa, Manuel Salcedo, Lucio García Ortega y Ramón Cercós, Rialp, Madrid 1998; o en la obra del mismo autor *Una teoría de la fiesta*, traducción de Juan José Gil Cremades, Rialp, Madrid 2006.

<sup>73</sup> GALINDO CÁCERES, o.c., 15.

El resto de críticas al funcionalismo son extensibles a todas las corrientes influidas por el positivismo, como la perspectiva matemática y, en cierto modo, la determinista. Las limitaciones del método empírico y de la reducción de la realidad a dato quedaron ya expuestas al exponer el modelo matemático de la información y este tema será retomado cuando expliquemos el método dialógico como integración y superación del empírico. Allí trataremos de resolver, también el resto de aporías a las que se enfrenta el positivismo: la de afirmar que sólo lo cuantificable o reductible a leyes universales de corte fisicista es *científico*<sup>74</sup>, lo que no sólo reduce el universo de lo investigable y margina buena parte de la realidades investigadas, sino que deslegitima al resto de perspectivas, tachando a quien pretenda investigar algo más que funciones, estímulos y reacciones verificables y mensurables de *acientífico*; y la de ahondar, por esto mismo, en la separación aparentemente insalvable entre el objeto (reducido a dato) del sujeto investigador (cuya subjetividad se nos presenta como irreductible e insuperable).

### C) Escuela crítica y dialéctica

Frente a la Mass Communication Research -y no sólo paralelamente a ella- surge en Europa una tradición distinta que tiene en común tres rasgos dominantes:

- «a) La importancia del pensamiento marxista y de la sociología y la filosofía de la tradición europea
- b) El carácter predominantemente reflexivo
- c) El carácter crítico»<sup>75</sup>

Rodrigo incluye en su síntesis de «la perspectiva crítica» -recordando siempre que el objetivo es sólo «explicativo y expositivo»- a diversas corrientes que coinciden en:

<sup>74</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 151.

<sup>75</sup> AGUADO TERRÓN, *o.c.*, 180.

«[tener] una influencia notable del análisis marxista y su objeto de análisis es la sociedad capitalista del siglo XX [...] Lo que pretende esta perspectiva es denunciar las estrategias de manipulación y de persuasión de los medios de comunicación, para sostener un sistema basado en la desigualdad y en el dominio de clase»<sup>76</sup>.

Marcuse, Horkheimer y Adorno suelen citarse como fundadores de la Escuela de Francfort y la ascensión de Hitler al poder marca el exilio de estos autores a los Estados Unidos. Allí, su desencanto respecto de los medios de comunicación de masas usados por el autoritarismo europeo no se suaviza pues, según ellos, el problema del uso desde el poder de los medios de comunicación y cómo éstos manipulan masivamente y vulgarizan la cultura, es semejante al autoritarismo también existente aunque velado en Estados Unidos<sup>77</sup>. Por lo tanto, cuando se habla de perspectiva crítica los estudiosos tienen en mente de modo general a las reflexiones inspiradas por la Escuela de Francfort, cuyas coordenadas y planteamientos se afirman, en buena medida, como crítica y denuncia de los presupuestos científicos y políticos de la Mass Communication Research.

Así, Rodrigo incluye en esta perspectiva a la «economía política» posterior y a estudiosos americanos como Herbert I. Schiller: «el autor más emblemático de la perspectiva crítica norteamericana, en el estudio de la comunicación de masas»<sup>78</sup>. Ya en su primera obra, *Mass Communications and American Empire* (1969), Schiller recopila varios artículos en los que denuncia las estructuras económicas y militares que controlan las comunicaciones, así como el uso de los medios de comunicación como herramienta de manipulación. Junto a él podríamos encuadrar a otros autores cuya orientación crítica responde, fundamentalmente, al aspecto político-económico de las estructuras de la comunicación.

Respecto de los presupuestos científicos de esta perspectiva, conviene decir que si la Mass Communication Research resulta muy influida por el empirismo y su preocupación es describir y controlar las funciones sociales, la metodología de la

---

<sup>76</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 195.

<sup>77</sup> HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, traducción de Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid 2002; MARCUSE, *o.c.*

<sup>78</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 85.

Escuela de Francfort responde a la inducción analítica orientada a construir un discurso comprensivo y crítico.

Aguado Terrón sintetiza en un cuadro las divergencias entre ambas perspectivas, que muestran sintéticamente lo diverso de sus planteamientos:

<b>SOCIOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN DE MASAS (Tradición americana)</b>	<b>SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO Y TEORÍA CRÍTICA (Tradición europea)</b>
Empírica y funcionalista	Analítica y reflexiva
Experimental	Teórica
Descriptiva	Crítica
Determinada por el mercado	Independiente del mercado
Preferencia por el concepto de información	Preferencia por el concepto de conocimiento
Atención a los elementos	Atención a la estructura

Fuente: AGUADO TERRÓN (*o.c.*, 181)

El cuadro es esclarecedor y pedagógico, y aunque ejemplifica bien muchos de los aspectos del debate, precisamente por el diálogo e influencia entre una y otra tradición, algunos extremos conviene matizarlos. Así, la tradición estructural-funcionalista americana también tiene estudiosos de corte más teórico y estructural, entre los que Rodrigo Alsina cita a Talcott Parsons o a Robert K. Merton<sup>79</sup>. Lo mismo cabría decir de la *atención a la estructura* de la perspectiva crítica, pues no se da ésta necesariamente en olvido de los elementos, especialmente el del hombre en su individualidad (la obra ya citada de Marcuse, el «Ascenso y decadencia del individuo» que relata Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*, o la misma *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas<sup>80</sup>, por citar tres ejemplos).

<sup>79</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>80</sup> HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa* (2vols.), traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Barcelona 2003.

La divergencia en las metodologías, no obstante, es en última instancia resultado de otra mayor: mientras que el funcionalismo ejerce en última instancia un papel legitimador del modelo social vigente, la perspectiva crítica considera misión de los intelectuales no sólo descubrir verdades, sino transformar el mundo. De ahí que la escuela crítica tache sistemáticamente de a-histórica e incapaz de tematizar el conflicto a la funcionalista, en una discusión que Galindo Cáceres considera irónicamente más «teológica» que «científica»<sup>81</sup>. Sin duda, la discusión contiene elementos ideológicos, pero no cabe de duda de que las aporías planteadas, desde el punto de vista estrictamente científico, son reales.

Al margen de la polémica entre el funcionalismo americano y la Escuela de Francfort de inspiración marxista, quizá el mejor modo de comprender el espíritu de esta perspectiva consista en resaltar algunas de sus aportaciones relevantes no sólo de la Escuela de Francfort, sino su evolución en la llamada *economía política* y en la que pueden incluirse autores como Althusser, Gramsci, Enzensberger o el ya citado Schiller:

- Abandonar el concepto de clase por el de sujeto y conciencia individual - respecto de la propia tradición marxista-;
- introducir los conceptos de «industria cultural» y «pseudocultura» (Adorno y Horkheimer<sup>82</sup>);
- entender el *autoritarismo* no como concepto político, sino como *autoritarismo latente*, es decir, la imposición de un modo de comprender el mundo, la vida y la sociedad (Adorno, Horkheimer, Marcuse);
- la idea del *hombre unidimensional* fruto de la *sociedad unidimensional* (Marcuse)
- la desvinculación del concepto de *alienación* de los factores de producción para achacarla -Freud y el psicoanálisis- al dominio sobre los impulsos y las pasiones mediante los simbolismos descubiertos por el psicoanálisis (Marcuse);

---

<sup>81</sup> O.c., 15.

<sup>82</sup> HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid 2009.

- la aparición, fruto de estas reflexiones, de la expresión *pensamiento único*;
- y la revisión crítica de los mitos que *venden* los medios de comunicación de masas: el mito del individualismo, el mito de la neutralidad, el mito del pluralismo de medios y algunos otros (Schiller).

Repasadas las aportaciones de la perspectiva crítica a la reflexión sobre comunicación cabe preguntarse si aportan algo más que «pesimismo» y «críticas» -en el sentido más habitual de la palabra- (Galindo Cáceres, 2008b: 139). Así, suelen encasillarse de un plumazo a todos los autores de la perspectiva crítica a la desafortunadamente afortunada expresión de «apocalípticos» encubierta por Umberto Eco. Para Galindo Cáceres<sup>83</sup>, lo cierto es que ni siquiera Habermas y su gran propuesta de *Teoría de la acción comunicativa*, consigue -por insertarse esa obra en la raíz y discusión de aspectos enormemente complejos de la filosofía alemana y no en los problemas actuales sobre comunicación- arrojar una reflexión sobre los medios de comunicación que resulte constructiva o pertinente para el diálogo con los estudiosos de los medios de comunicación<sup>84</sup>.

Efectivamente, por lo que respecta a los teóricos de la comunicación, las aportaciones *efectivas* de la escuela crítica terminan aquí: análisis crítico y exigencia de un cambio en el sistema actual. Sin embargo, tanto en su metodología de pensamiento como en sus presupuestos intelectuales su influencia se extiende mucho más lejos.

Respecto de su metodología, conviene rescatar su apuesta por la elaboración de teorías comprensivas de corte filosófico que permiten encuadrar la comunicación social en un marco más general (enlazando medios de comunicación, política, economía, hombre y pueblo). Ese marco filosófico que trata de atender a *lo real* y no sólo a *lo aparente* -entendiendo por *aparente* no sólo la descripción

<sup>83</sup> GALINDO CÁCERES, J., «Sociología crítica y comunicología», en GALINDO CÁCERES, J. (coord.), *Comunicación, ciencia e historia / Fuentes científicas históricas hacia una comunicación posible*, McGraw Hill, Madrid 2008, 139.

<sup>84</sup> Lo que, a nuestro entender, no es demérito de Habermas, sino de los estudiosos de la comunicación social. Nosotros rescataremos la que consideramos tesis central de su obra cuando reflexionemos sobre la intencionalidad de la acción comunicativa.

funcionalista objetiva, sino también la descripción interpretativa subjetivista-, es la que permite, en el sentido común de la palabra, la crítica, es decir, la capacidad de ir más allá de la descripción o constatación y juzgar como buena o mala, legítima o ilegítima, constructiva o nociva, mejorable o no, una situación de comunicación dada. En este sentido, cabría decir que cualquier reflexión teórica, de corte más o menos filosófico -incluso los más sencillos ensayos- y más o menos omni-comprensiva que vincula de modo dialéctico los medios de comunicación, la política y el sistema económico -bajo el *logos* o el criterio de orden y sentido de quién ejerce *la autoridad*-, y que los juzga moralmente en relación con la configuración de un conocimiento (cultura) que permite o dificulta la felicidad o desarrollo de las personas o los pueblos, es heredera de esta perspectiva.

Respecto de sus presupuestos intelectuales -que hunden sus raíces en Marx-, conviene recordar el sentido técnico de *crítica* y su postulado de que el pensamiento -y la realidad- proceden de modo dialéctico. La teoría crítico-dialéctica (Horkheimer y Adorno) se afirma como «autoreflexiva -por no partir de categorías cerradas, sino elaboradas a partir del planteamiento dialogante del discurso teórico mismo-, dialéctica -por sentirse inserta en la historia- y práctica -o provista de vocación moral-»<sup>85</sup>. Sobre esa autorreflexibilidad -de corte hegeliano- y al margen de la reflexión empírica corre el fácil riesgo de convertirse en *tautología* racionalista o idealista; sobre su pretensión moral, insistimos en que al margen de que sus respuestas sean más o menos acertadas o no, resulta ser quizás la única perspectiva teórica sólida capaz de juzgar al actual sistema de comunicación -en lugar de simplemente legitimarlo o confirmarlo-<sup>86</sup>.

Respecto de su *dialéctica* -de corte no sólo hegeliano, sino marxista- consideramos que la lógica-dialéctica marxista acierta al tratar de reflejar el

---

<sup>85</sup> GINER, S., LAMO DE ESPINOSA, E., Y TORRES, C., *Diccionario de Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 1998, 775.

<sup>86</sup> La única, además de la nuestra, que precisamente por no ser de corte dialéctico, sino dialógico, a la capacidad crítica suma una mejor comprensión de lo real, al estar liberada de los límites intelectuales aquí enunciados y de ciertos prejuicios metodológicos que comentaremos en varios momentos de nuestra tesis.



dinamismo de la realidad y al denunciar justamente el *estatismo* o la explicación insuficiente del cambio de otras perspectivas, pero su propuesta de dinamismo no se ajusta al dinamismo real de la realidad ni en su primera ley -la *negación de la negación*, que presenta la realidad como esencialmente conflictiva- ni en su segunda -el *paso de la cantidad a la cualidad*, pues resulta contradictorio que de una causa menor resulte un efecto mayor- ni en su tercera -la *coincidencia de los opuestos*, que supone una síntesis por anulación de las diferencias<sup>87</sup>; y si no se ajusta al dinamismo de la realidad, tampoco resulta apropiada para desarrollar un pensamiento fiel a ésta.

Por último, conviene recordar que la primera ley de la lógica-dialéctica resulta fundamental ideológicamente en estos autores, pues la «negación de la negación» viene a proporcionar una razón o *logos* de fondo presente en los fundadores de la Escuela de Francfort definido por -entre otros- el concepto de *autoridad*.

Parece complicado, incluso *oscuro*, pero, precisamente por entremezclarse todos estos conceptos de forma no explícita ni aquilatada, resulta habitual en los análisis de esta perspectiva un presupuesto implícito que conviene revisar: interpretar toda la realidad en clave de lucha de poderes -y de conceptos- que se desarrolla por negaciones y que tiene como referente el valor de la autoridad dominadora.

El propio Habermas, referente de la *segunda generación* de la Escuela de Francfort, reconoce estos problemas y no ya su *Teoría de la acción comunicativa* sino *El discurso filosófico de la modernidad* cabe leerla, precisamente, como un intento de superación de esta dialéctica tautológica «que conduce a la parálisis» y en camino hacia «una razón dialógica o encarnada en una pluralidad de sujetos»<sup>88</sup>. A nuestro humilde juicio, su intento es notable, pero insuficiente, porque su razón dialógica y encarnada no es capaz de trascender la intersubjetividad -subjetividad al fin y al cabo- de quienes se comunican. Volveremos a ello en el cuerpo de nuestra tesis.

<sup>87</sup> GINER, LAMO DE ESPINOSA y TORRES, o.c., 198.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 775.

#### D) Determinismo tecnológico

No en todos los manuales aparece el determinismo tecnológico como una perspectiva de análisis de la comunicación. Sin embargo, la reflexión -de origen en el materialismo marxista- de que la tecnología determina -y no sólo condiciona poderosamente- las relaciones del hombre con el hombre, y del hombre con el mundo, ha sido planteada siempre que han aparecido tecnologías cuya implantación ha provocado grandes cambios sociales y está presente -aunque sea de modo implícito y tal vez inconsciente- en muchas investigaciones.

Evidente resulta la expresión «*homo videns*», que da título a la obra en que Giovanni Sartori<sup>89</sup> anuncia la extinción del *homo sapiens sapiens* a manos de la televisión. Quizá resulten más sutiles los términos talismán «Galaxia Gutenberg»<sup>90</sup>, «Galaxia McLuhan»<sup>91</sup> y «Galaxia Internet»<sup>92</sup>, que hacen referencia a la cosmovisión reinante en una época histórica determinada marcada por la aparición de una nueva tecnología. En el fondo, esas terminologías apenas mudan la propuesta de inspiración marxista de dividir la historia en las fases en que la tecnología imponía un proceso de producción.

Es común anunciar como *padre* del determinismo tecnológico al canadiense Marshall McLuhan, quien en sus trabajos de la década de 1960 sostiene y explica cómo los medios forman con el hombre una unidad antropológica. Su aforismo «*The Medium is the Message*», y su ironía posterior sobre su propia afirmación - «*The Medium is the Massage*»<sup>93</sup>- no pueden ser más gráficos: son las tecnologías de la comunicación las que conforman nuestra visión y comprensión del mundo y las que dan *forma* al hombre mismo. Discípulo directo de McLuhan es Derrick de

---

<sup>89</sup> SARTORI, G., *Homo videns*, traducción de Ana Díz Soler, Taurus, Madrid 1998.

<sup>90</sup> McLuhan, M., *The Gutenberg Galaxy: The making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto 1962.

<sup>91</sup> GAMALERI, G., *La Galaxia McLuhan*, ATE, Barcelona 1981.

<sup>92</sup> CASTELLS, M., *La galaxia Internet*, Plaza y Janés, Areté, Barcelona 2001.

<sup>93</sup> Expresión que dio pie a la publicación de ese mismo nombre en colaboración con el diagramador y dibujante Quentin Fiore. McLuhan, M., *Understanding Media: The Extensions of Man*, Mc Graw Hill, New York 1964. McLuhan, M., Fiore, Q., Agel, G., *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*, Bantman Books, Nueva York 1967.

Kerckhove, de quien hablamos al revisar el concepto de interactividad y cuya afirmación «la interactividad es el tacto»<sup>94</sup> da cuenta de estos planteamientos.

Es cierto que tanto McLuhan como De Kerckhove tratan de expresar una visión global de la realidad en clave relacional, donde el sistema económico, la realidad socio-cultural y la mediación tecnológica están íntimamente relacionadas y no es fácil distinguir la prioridad de unas respecto de otras. También es cierto que suele discutirse si las afirmaciones de McLuhan (incluimos, por extensión, a De Kerckhove) pretenden afirmarse como científicas (positivas) y sujetas a falsación (Popper) o de sensatez provocadora de reflexión. Incluso, conviene recordar que ambos autores se mueven gustosamente en «ambiguos juegos definitorios»<sup>95</sup> que hacen difícil su encasillamiento. No obstante, sus tesis más contundentes y reiteradas resultan claras y su influencia y la interpretación de sus obras orientan claramente la reflexión en clave determinista.

Conviene destacar que la virtud de estos autores no viene sólo de su contacto y conocimiento profundo de las innovaciones tecnológicas. Ni tampoco de su consabida capacidad para elaborar aforismos de enorme fortuna en la comunidad científica que luego calan en el discurso popular. Ni siquiera de su contrastada capacidad de predicción -aunque no infalible- sobre lo que ocurrirá en el ámbito social en los años inmediatamente posteriores a sus aseveraciones. Lo verdaderamente valioso de estos autores es la determinación con la que nos revelan la enorme influencia de las tecnologías en nuestra manera de ver, comprender y actuar en el mundo. Por ejemplo: cuando algunos autores plantean que debemos distinguir entre comunicación cara a cara y comunicación mediada por la tecnología<sup>96</sup>, De Kerckhove nos recuerda que el alfabeto -y el idioma concreto asociado a él- es una tecnología<sup>97</sup>, y que su mediación en la conversación cara a cara es patente y distinta a la de otra comunicación cara a cara mediada por

<sup>94</sup> O.c., 22.

<sup>95</sup> GAMALERI, o.c., 147-151.

<sup>96</sup> RODRIGO ALSINA, o.c., 61.

<sup>97</sup> KERCKHOVE, D. de., *La piel de la cultura*, Gedisa, Barcelona 1999, 54-56.

un idioma distinto (por no hablar de otros idiomas no vinculados a una tradición alfabética, sino, por ejemplo, a una ideográfica).

Quizá la virtud de estos autores está en que nunca nos advierten lo suficiente sobre cómo las tecnologías, especialmente las más básicas y asimiladas (que confundimos con *naturales*) condicionan e influyen en nuestra pre-comprensión del mundo, es decir, antes incluso de que nos pongamos a *pensar* en él. *Ahora bien, ni a esta poderosa influencia cabe denominarla determinismo, ni a la íntima relación entre hombre y técnica cabe confundirla con mera fusión.* Muchos de estos autores no lo hacen así, pero precisamente el no matizar lo suficiente les encasilla, a veces, donde ellos no querrían verse.

El que seamos conscientes de la influencia, las implicaciones, las posibilidades y las limitaciones que el uso de determinadas tecnologías plantean, prueba precisamente que en cierto modo somos capaces de tomar distancia de ellas y, por lo tanto, de ver, conocer, juzgar y valorar más allá de los límites de ellas. Es cierto que esto no es posible al margen de otras mediaciones, pero esas otras, a su vez, también muestran sus límites, que también podemos conocer. Esto debería invitarnos a comprender que para enriquecer y mejorar nuestra visión y comprensión de la realidad resulta conveniente conocer e integrar diversas tecnologías-expresivas, especialmente aquellas que resultan complementarias y que revelan o manifiestan aspectos distintos de la realidad.

Lo que no resulta posible, como buscan algunos investigadores que pretenden *espiritualizar* la tecnología<sup>98</sup>, es *eliminar* las mediaciones para conocer *directamente* la realidad, y no podemos porque no somos espíritu puro, sino espíritu *encarnado*. Ahora bien, la necesidad de *mediación* no implica *mediatización-contaminadora*, sino justo lo contrario: *posibilidad de conocimiento*<sup>99</sup>. Los medios tecnológicos-expresivos, lejos de *distanciarnos* del

---

<sup>98</sup> Volveremos sobre todo esto al abordar el estudio de las *interfaces* y sólo cuando hayamos expuesto el utillaje intelectual suficiente para resolver la aporía.

<sup>99</sup> Sobre la *mediación* en el conocimiento volveremos al exponer nuestra teoría del conocimiento en clave relacional, pues nuestra elección por esa perspectiva se debe en buena medida a su capacidad para afrontar este problema que está en la raíz, en última instancia, del dilema

mundo o de los otros hombres, son el *medio en* que el mundo y los otros hombres se nos hacen *presentes* y comprensibles.

Por otro lado, decíamos que no debemos confundir la íntima relación entre hombre y tecnología con la fusión hombre-técnica. Nos sirve el ejemplo mismo del lenguaje. Si bien es cierto que el alfabeto y el castellano son *tecnologías, contingentes y artificiales*, también lo es que el hombre es *naturalmente* locuaz, verbal y comunicativo, en comunión con su naturaleza social (Aristóteles, *Política* I. 1253a, 50-51)<sup>100</sup>. Así, es cierto que el hombre desarrolla y potencia su capacidad natural mediante la técnica y nunca al margen de ella -incluso que pertenece a la naturaleza del hombre la dimensión técnica-, pero también lo es que el hombre es distinto de sus técnicas. Prueba de ello es que el mismo hombre puede usar diversas técnicas y permanecer él mismo.

No hacer estas rigurosas y necesarias distinciones puede tener consecuencias nefastas. Y si la virtud de estos teóricos es mostrar una parte de la realidad, su perdición está en negar el resto. Para afirmar la importancia de la tecnología no es necesario negar la realidad de la naturaleza; ni para afirmar su influencia resulta necesario negar la libertad.

Sostener que la tecnología determina nuestro conocimiento negaría el hecho mismo de la crítica del conocimiento que esos investigadores hacen. Sostener que la tecnología determina nuestra naturaleza negaría la evidencia de que desarrollamos y usamos nuevas tecnologías bajo presupuestos y criterios no determinados por las anteriores, y al revés: que volvemos o insistimos sobre tecnologías *viejas* al margen del dinamismo hacia el que conducen las *nuevas*.

---

epistemológico objeto-sujeto en el que se encuentra inmersa la sociología y la ciencia de la comunicación actuales.

<sup>100</sup> ARISTÓTELES, *Política*, traducción de GARCÍA VALDÉS, M., Gredos, Madrid 2008.

## F) Sociofenomenología y perspectiva interpretativa

Rodrigo Alsina enmarca con acierto diversas líneas de reflexión -Escuela de Palo Alto, interaccionismo simbólico, Goffman, construccionismo- en lo que él ha llamado «perspectiva interpretativa»:

«Esta perspectiva tiene, originalmente, como objeto de estudio la comunicación interpersonal. A partir de una aproximación subjetivista a la comunicación se pone de manifiesto la intersubjetividad de las relaciones sociales. Esta interacción permite que, compartiendo significados, se vaya construyendo la urdimbre de la sociedad»<sup>101</sup>.

En cierto modo, esta perspectiva puede iluminar y complementar las perspectivas anteriores y algunos autores, como Abril, creen posible superarlas por vía de integración y diálogo a partir de la clave del *sentido*<sup>102</sup>. Quizá la escuela más influyente de las allí enmarcadas es la del interaccionismo simbólico, de quien se suele considerar fundador a George H. Mead<sup>103</sup>.

Aguado Terrón<sup>104</sup> considera antecedentes del interaccionismo simbólico a la Escuela de Chicago, al pragmatismo y a la Escuela de la Gestalt. A la Escuela de Chicago, por situarse frente al conductismo mecanicista que estudiaba situaciones aisladas y proponer que la psicología debe «salir a la calle» y «aproximarse al individuo en el seno de su comunidad», lo que centra la atención en la tensión individuo-comunidad, «sienta las bases para la concepción de la cultura y el universo simbólico como nexo de articulación entre individuo y sociedad» y «concede especial atención a los fenómenos comunicativos como forma dominante de interacción social». Del pragmatismo (Dewey, Peirce, James), recoge su teoría del conocimiento de *sentido común*: el mundo no se da «fuera del sujeto», sino que el individuo lo configura en su relación con él reforzando los procesos y aspectos útiles y relegando los que no. De la Gestalt, baste señalar la

---

<sup>101</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 163.

<sup>102</sup> ABRIL, G., *Teoría general de la información*, Cátedra, Signo e imagen / Manuales, Madrid 1997, 9-10.

<sup>103</sup> MEAD, G. H., *Espíritu, persona y sociedad / Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Madrid 1968.

<sup>104</sup> *O.c.*, 66-68.

necesidad de poner el acento en el punto de vista del sujeto para comprender cómo éste define el mundo.

Nosotros consideramos que los fundamentos del interaccionismo simbólico pueden encontrarse más allá de la psicología: en la Hermenéutica y en la Sociología fenomenológica o sociofenomenología, ambas deudoras de la Fenomenología de Edmund Husserl<sup>105</sup>.

Rodrigo Alsina sintetiza los fundamentales objetivos del interaccionismo simbólico:

- «a) Descripción e interpretación de los diversos sentidos elaborados por los hombres en el proceso de su relación mutua.
- b) Estudio de cómo los individuos y los grupos forman los sentidos y el significado social y cómo los negocian socialmente.
- c) Análisis de cómo los individuos tienen expectativas respecto al comportamiento de los otros individuos y cómo desarrollan su propia actividad respecto a estas expectativas»<sup>106</sup>

Entre las aportaciones de esta escuela destacamos la ruptura con el funcionalismo, la apuesta por técnicas cualitativas, introducir en la investigación la noción de sentido, la refutación de la consideración lineal del proceso comunicativo, el redescubrimiento del comunicador y la voluntad de colaboración con otras investigaciones sobre comunicación y sociedad.

Pero nosotros queremos poner el acento en dos más, que quizá sean síntesis de lo anterior: el *retorno a las cosas* (lema que popularizó Husserl) y poner la relación (la interacción, el vínculo) como punto de partida de su reflexión. Así, para estos autores es central el estudio de la comunicación interpersonal, incluso de la

<sup>105</sup> Rizo García considera *padre* de la sociología fenomenológica a Alfred Schütz (en cierto modo discípulo de la sociología comprensiva de Max Weber); y a Peter Berger y Thomas Luckmann, sus continuadores. Presenta también a Schütz como deudor de Husserl. RIZO GARCÍA, M., «La sociología fenomenológica como fuente científica histórica de una comunicología posible», en GALINDO CÁCERES, J. (coord.), *Comunicación, ciencia e historia / Fuentes científicas históricas hacia una comunicación posible*, McGraw Hill Madrid, 2008, 43-92.

<sup>106</sup> O.c., 167.

comunicación cotidiana (Goffman<sup>107</sup>), como punto de partida; y la interacción entre quienes se comunican resulta, además, decisiva en de la dotación de sentido personal y social.

Ahora bien, dos críticas, no sin cierta razón, se ciernen inmediatamente sobre esta escuela: por parte de la escuela crítica, les achacan «quedarse en las manifestaciones superficiales de lo social», sin entrar en las «causas políticas, económicas e ideológicas del comportamiento», lo que lleva a favorecer el *statu quo*. La escuela funcionalista le achaca, respecto del método, que es «demasiado intuitivo» y que «hace difícil la generalización de los resultados» y, respecto al objeto, que «es de escaso interés» y que «no da una visión general de la sociedad»<sup>108</sup>.

Discrepamos del análisis que hace la escuela funcionalista respecto del objeto, puesto que nosotros consideramos que sólo a la luz de la forma originaria y de más densidad entitativa de comunicación -la interpersonal- podremos comprender las demás. Entendemos que desde la perspectiva funcionalista (estructural y funcional en orden al sistema social), consideren insignificantes la comunicación interpersonal y la pregunta por el sentido de la comunicación, pero eso no revela otra cosa que la insuficiencia de su perspectiva para abordar justo lo esencial de la comunicación.

Las críticas sobre el método y sobre la falta de capacidad para *sobrevolar* lo socialmente admitido e ir más allá del *statu quo* mediante un análisis de fondo, nos parecen bastante más ajustadas y creemos que se deben a la deficiente Teoría del Conocimiento sobre la que basa sus postulados tanto la Sociología fenomenológica como el interaccionismo simbólico.

La fenomenología sociológica de Alfred Schütz «transforma la Fenomenología trascendental de Husserl en una Fenomenología mundana» al tomar como «unidad

---

<sup>107</sup> GOFFMAN, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires 1972.

<sup>108</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 164.



de análisis» la «*doxa*, el discurso social común»<sup>109</sup>. Un concepto fundamental será el de *intersubjetividad*, campo de interacción en el cual los sujetos ponen en común una serie de experiencias mediante las que construyen el significado y sentido de su existencia y de la sociedad. «Desde esta actitud natural, el sujeto asume que la realidad es comprensible desde los conceptos del sentido común que maneja y que esa comprensión es correcta»<sup>110</sup>.

No podemos entrar aquí a analizar en qué medida salva Schütz el problema de la *objetividad* de ese mundo de significado y sentido *construido* desde el acuerdo de varias subjetividades -sería tema para otra tesis-, pero sí queremos dejar de manifiesto que la interpretación general que hacen sus sucesores no salva el problema. Berger y Luckmann, en *La construcción social de la realidad*<sup>111</sup>, obra continuadora de la labor de Schütz, ya expresan que la realidad social es un «producto objetivo» -objetivado mediante el *lenguaje*- de las relaciones intersubjetivas y que el hombre es un «producto social» de la realidad<sup>112</sup>, lo que plantea una inmanencia gnoseológica -subjetivismo tautológico- de difícil superación. Si ese «conocimiento de sentido común» es conocimiento *real* o no, no queda en ningún caso resuelto y el modo en que se asume como *válido* -tanto en Schütz como en Berger y Luckmann- recuerda -como bien destaca el sociólogo relacional Pierpaolo Donati<sup>113</sup>- al pragmatismo de William James.

«Para el Interaccionismo-simbólico, mediante la interacción permanente, vamos construyendo las situaciones de sentido de las situaciones sociales de la vida cotidiana, que establecen lo que los demás esperan de nosotros y lo que nosotros esperamos de ellos»<sup>114</sup>.

Y la conducta, por tanto:

<sup>109</sup> RIZO GARCÍA, o.c., 55.

<sup>110</sup> SCHÜTZ, A., *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Barcelona 1993. Citado por RIZO GARCÍA, o.c., 55.

<sup>111</sup> BERGER, P. LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1993.

<sup>112</sup> BERGER, P. LUCKMANN, T., 61.

<sup>113</sup> DONATI, P., *Repensar la sociedad*, traducción de Pablo García Ruiz, EUNSA, Pamplona 2006, 86.

<sup>114</sup> RODRIGO ALSINA, o.c., 167.

«es una construcción subjetiva sobre uno mismo, sobre los otros y sobre las exigencias sociales que se producen en la vida cotidiana»<sup>115</sup>

Gonzalo Abril es un buen exponente español del enfoque interpretativo. Su interesante obra defiende la tesis de una «teoría *general* [el subrayado es mío]» que se configure como una obra «transdisciplinar»<sup>116</sup> al conjugar teorías particulares o especiales entrelazándolas mediante una «construcción comunicativa o dialógica» cuyo objetivo es la dotación de «sentido»<sup>117</sup>. Al afirmar que «el sentido es constitucional del objeto informativo y no viceversa»<sup>118</sup> da una clave de superación de problemas clásicos en la teoría de la comunicación, al desenmascarar la pretendida «neutralidad» del mensaje informativo, pues éste es, necesariamente, «performativo»<sup>119</sup>. No obstante, precisamente por plantear la *dotación de sentido* en clave subjetivista, no escapa de la tautología de la que acusa a estos planteamientos la escuela crítica.

Abril define la sociedad (si bien como imagen o metáfora) como «una comunidad hermenéutica sustentada en modos de interpretación y valoración compartidos»<sup>120</sup>. Y refiere el *sentido* con el que pretende integrar todas las teorías no sólo a lo racional, sino también a «lo sentido (las sensaciones, los sentimientos, los gustos) y a lo imaginado y lo imaginario»<sup>121</sup>. Un sentido formado mediante «intercambios sýgnicos» validados por «compromisos abstractos anónimos, impersonales, como las convenciones lingüísticas o los consensos políticos»<sup>122</sup>.

En los tres casos vistos (Schütz, Berger y Luckmann, Abril) vemos cómo la escuela interpretativa se muestra capaz de describir cómo el hombre en sus relaciones intersubjetivas es capaz de dotar de significado y sentido sus relaciones y cómo esto, de algún modo, termina por *objetivar* una serie de signos, normas y

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>116</sup> ABRIL, G. o.c., 35.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 39 y capítulos IV, 3. y V, 2.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 64.

convenciones que les trascienden y sirven de referencia a ellos mismos y a otros hombres. No obstante, el propio utillaje intelectual que utilizan les impide dar cuentas de esto: ¿Cómo puede lo intersubjetivo convertirse en objetivo? Nos parece, más bien, que esa supuesta objetividad tiene más que ver con el consenso de subjetividades que con la universalidad real.

Por otro lado, si la cuestión del sentido es una *construcción intersubjetiva* tal vez ese *sentido* pueda explicar o describir el comportamiento de una sociedad concreta estudiada (en su consenso de subjetividades), pero, tal y como denuncian los funcionalistas, esa explicación carecerá de validez universal; y tal y como denuncia la escuela crítica, la definición del sentido a partir del sentido ya definido, tal vez haga explícito algo implícito, pero no deja de ser una reflexión tautológica.

Por último, y respecto del método: si las técnicas cualitativas se limitan a captar lo subjetivo de los sujetos que interactúan, verdaderamente sus resultados carecerán de todo valor universal. La validez de las técnicas cualitativas está, a nuestro juicio, en su capacidad para descubrir, describir y explicar realidades diferenciadas cualitativamente y no reducibles a números, pero eso no es lo mismo que realidades meramente *subjetivas* o *intersubjetivas*.

Al final, el pretendido diálogo por parte de la escuela interpretativa se queda, de nuevo, en buenas intenciones y, a lo sumo, inspiración intelectual, pero no puede pretender integrarse en una disciplina más amplia, de carácter universal, si el contenido de sus análisis se limita a lo subjetivo.

Aunque la escuela interpretativa resulta muy fecunda en el análisis y las condiciones psicológicas de la comunicación interpersonal y social, e incluso capaz de describir procesos, significado y sentido *de hecho* en una comunicación o en una sociedad concreta, debemos, decir, con sus críticos, que se muestra incapaz de elevar esas cuestiones al rango de universalidad que necesitaría cualquier teoría. Al no poder convertir sus conclusiones en criterio rector u

orientador, ni responder a los problemas generales sobre la comunicación social, cosa que en cierto modo se espera de las ciencias humanas, se limita a constatar y alimentar el *modo de ser* de la sociedad concreta analizada.

### G) La conciencia moral de la doctrina social de la Iglesia

*«A los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sus compañeros de viaje, la Iglesia ofrece también su doctrina social»<sup>123</sup>.*

Debido a que no es habitual encontrar en los manuales que repasan la reflexión sobre comunicación social mención alguna a la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en relación con los medios de comunicación social -a pesar de que la bibliografía es extensa-, empezaremos nuestra exposición aclarando qué es la DSI y qué no pretende ser la DSI. Después expondremos someramente la historia de sus aportaciones a la comunicación social -desde documentos de Papas hasta las Jornadas Mundiales de la Comunicación Social y los documentos más relevantes-. Luego presentaremos algunas de las aportaciones de la DSI y los límites de esta perspectiva. Finalmente, justificaremos la presencia de este epígrafe y nuestros límites al dialogar con esta perspectiva.

*«La locución doctrina social se remonta a Pío XI (1931) y designa el corpus doctrinal relativo a temas de relevancia social que, a partir de la encíclica *Rerum novarum* (1892) de León XIII, se ha desarrollado en la Iglesia a través del Magisterio de los Romanos Pontífices y de los obispos en comunión con ellos» (CDSI, 87)*

En ese sentido, la DSI se ofrece como:

*«un instrumento para el discernimiento moral y pastoral de los complejos acontecimientos que caracterizan nuestro tiempo, como una guía para inspirar, en el ámbito individual y colectivo, los comportamientos y opciones que permitan mirar al futuro con confianza y esperanza» (CDSI, 10).*

---

<sup>123</sup> PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid 2005, 3. Será citado como CDSI.

Y se afirma como «un conocimiento iluminado por la fe» que propone un «diálogo cordial» entre éste y «todos los saberes» con el objetivo de que los hombres caminen juntos «hacia una sociedad reconciliada en la justicia y en el amor», mediante «un mensaje para los hijos de la Iglesia y para la humanidad» bajo el signo de «continuidad y renovación».

Al afirmarse como conocimiento iluminado por la fe, son la fe y la razón las dos vías cognoscitivas propias y las dos fuentes de las que bebe la DSI y que debe armonizar, pues sólo en esa medida puede afirmarse a sí misma como reflexión científica -en el sentido de Teología o Teología moral-. Su diálogo con el resto de saberes supone que «*se sirve de todas las aportaciones provenientes de cualquier saber, y tiene una importante dimensión interdisciplinar*» (CDSI, 76), siendo «*esencial, ante todo, el aporte de la filosofía*» (CDSI, 77) y considerando «una contribución significativa» la de «*las ciencias humanas y sociales*» (CDSI, 78). El sostenerse «bajo el signo de la continuidad» viene de la orientación dada «*por la luz perenne del Evangelio*» y el de «renovación» atiende «*a la evolución de la sociedad*» (CDSI, 85), bajo este doble signo, cabe entender la afirmación de Pascual Cebollada de que la DSI «es de un único autor que tiene más de dos mil años»<sup>124</sup>.

En síntesis, cabe entender la DSI como una disciplina teológica que reflexiona sobre las aportaciones del resto de las ciencias a la luz de la Revelación y, fruto de su reflexión, propone una serie de criterios de orientación moral con el objetivo de acompañar al hombre y a la sociedad en la tarea de edificar la Civilización de la Justicia y el Amor.

Dicho esto, conviene destacar qué la DSI no pretende invadir el campo legítimo de otras disciplinas ni tampoco dictar normas estáticas y cerradas, de obligado cumplimiento a los fieles de la Iglesia, sino proporcionar un corpus de valores

<sup>124</sup> CEBOLLADA, P. *Del Génesis @ Internet / Documentos del Magisterio sobre las comunicaciones sociales*, BAC, Madrid 2005, XXXVIII.

que, en cada circunstancia histórica, se convierten en criterios generales de actuación para iluminar la actividad social de los hombres.

Los antecedentes de la DSI sobre los medios de comunicación social o *de masas* cabe encontrarlos en las reflexiones de Clemente XIII sobre la impresión de libros ya en 1776 (*Christianae Reipublicae salus*). León XIII se dirige a los escritores católicos en una alocución el 22 de febrero de 1879 y durante su pontificado se referirá en varias ocasiones a la prensa y a la libertad de expresión. La primera referencia al cine aparece en 1909 en el Decreto *Una delle principali*, del cardenal Gasparri; y de 1913 es una carta de Pío X en la que elogia las virtudes del periodista cristiano Louis Veuillot. Y así podríamos reseñar los más de 250 documentos recopilados por Cebollada y los que desde esa fecha a hoy han sido publicados.

Temporalmente más próxima es la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* (12, 90), que reflexiona sobre el derecho a la información objetiva, y el decreto *Inter Mirifica* del Concilio Vaticano II, que recoge reglas morales para el correcto uso de los medios de comunicación social. En 1964 el Vaticano promulga el *motu proprio* por el que instituye la Pontificia Comisión para las comunicaciones sociales, entre cuyos documentos merecen una especial mención las instrucciones pastorales *Communio et progressio* (1971) y *Aetatis novae* (1992), por proporcionar una visión general de los medios de comunicación a los ojos de la DSI y por contener las que serán tesis constantes en las reflexiones posteriores: el papel fundamental que los medios de comunicación juegan en el progreso de los hombres y los pueblos y la comunicación como derecho propio del hombre y función social.

Junto a los documentos doctrinales, conviene repasar la creación de las Jornadas mundiales de la Comunicación Social que desde 1967 se celebran cada año con el objetivo de fomentar la reflexión sobre los medios de comunicación y su capacidad para influir en el progreso de los pueblos y las personas y que incluye siempre una alocución del Sumo Pontífice.

Entre los valores que orientan la reflexión sobre los medios de comunicación de la DSI citaremos someramente los siguientes:

- Además de determinadas *funciones* sociales, los medios de comunicación tienen la misión de procurar, desde su responsabilidad y actividad particular, *la consecución del bien común*.
- Consagrar y defender el *derecho a la información y la libertad de expresión* como bienes y derechos universales.
- Asumir *el principio de subsidiariedad*, que supone que quienes controlan los medios de comunicación tienen la responsabilidad de tutelar y promover los derechos -especialmente el de la libertad de expresión y el derecho a la información- de los ciudadanos a los que representan y a quienes se dirigen.
- Fomentar la *participación* de los ciudadanos en la cultura, en la formación y en la vida política y democrática.
- Fomentar la *solidaridad* entre los hombres, o que supone trabajar por la igualdad de todos los hombres en dignidad y derechos y caminar hacia una unidad -hermandad- de los hombres y los pueblos cada vez más convencida; y luchar contra las desigualdades, especialmente las sufridas por los países subdesarrollados y en vías de desarrollo.
- Defender y promocionar los *valores fundamentales de la vida social: la verdad, la libertad y la justicia*.
- Apostar por la vía de la caridad (amor desinteresado y hasta el extremo) como vía de solución de los conflictos y como camino para alcanzar y

desarrollar los valores de la vida social que hacen posible el desarrollo de los pueblos y de los hombres hasta su plenitud.

El límite más evidente de la DSI es que se presenta como una propuesta moral fruto de la Revelación aceptada por fe. Sus propuestas y reflexiones son, sin duda, razonables, pero no pertenecen al ámbito de las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía, sino que ciñe su rigor a los métodos de la Teología y la Teología moral. La DSI no ofrece una teoría comprensiva de los medios de comunicación social (*macro*), ni proporciona elementos o metodología para estudios empíricos (*micro*), ni siquiera concreta su propuesta de acción en códigos deontológicos o manuales de actuación. Ni pretende nada de eso. Sus reflexiones, que beben de las teorías y estudios del resto de perspectivas, se presentan como propuesta para el diálogo y una orientación para la acción, proporcionando el marco ético de referencia en que se encuadra la acción de los medios en orden a la edificación del bien común.

Por otro lado, resulta comprensible el límite de las perspectivas repasadas anteriormente en su diálogo con la DSI. Para las teorías matemáticas, la Mass Communication Research, el conductismo, el funcionalismo y el determinismo tecnológico, los conceptos de intencionalidad, moralidad, libertad, etc. quedan fuera de su análisis o son reducidos a su dimensión funcional. Son, en ese sentido, teorías amorales o cuya moralidad es limitada e intrínseca a sus mecanismos de funcionamiento (autorreferenciales), lo que al final reduce la moralidad al éxito o eficacia de sus propios postulados. Para la perspectiva interpretativa, la moralidad no es sino construcción intersubjetiva -consenso-, lo cuál describe la moralidad contingente o subjetiva de la sociedad estudiada que se convierte en *objetiva* sólo en el sentido de que trasciende y afecta a los propios sujetos, pero queda fuera de sus límites concebir algo así como una moral universal. Esto convierte a todas estas perspectivas en explícitamente a-morales en el sentido en que sirven tanto para describir, y en cierto modo legitimar sociedades o actos comunicativos tanto morales como inmorales, sin entrar a juzgarlos. Nosotros consideramos, además, que las teorías que obvian la dimensión moral de la acción humana no sólo son a-



morales sino, en cierto modo, inmorales, como lo es toda acción humana que rehuye la pregunta por su legitimidad situándose -como profetizada Nietzsche- *más allá del bien y del mal*.

La escuela crítica sí aborda decididamente la cuestión moral. En cierto modo, se afirma como crítica no sólo por cuestionar los modos de conocimiento y los resultados de las investigaciones, sino por reflexionar sobre la inmoralidad de las actuales estructuras sociales y sobre cómo el resto de perspectivas legitiman -por limitarse a la descripción- esas situaciones de inmoralidad. El límite de su diálogo con la DSI no viene de que esta última plantee una moral normativa -también lo hace la escuela crítica-, sino en los postulados intelectuales de la propia escuela crítica. Mientras que la DSI asume de la reflexión racional sobre la Revelación que la clave de interpretación o *logos* del mundo responde al dinamismo integrador del Amor, la escuela crítica postula que la lógica de la realidad responde al devenir dialéctico de negaciones en clave de dominio o autoridad. Bien es cierto que las últimas generaciones de la escuela crítica revisan y suavizan sus postulados, y el diálogo, por ejemplo, entre Habermas y Ratzinger (referenciar) -cuyo objeto evidentemente trasciende el ámbito de reflexión de esta tesis-, así como las publicaciones del último Habermas, alientan la esperanza de un diálogo fecundo entre ambas perspectivas.

Nuestro límite -en clave de pensamiento dialógico cuyo objeto de estudio es la comunicación humana- en el diálogo con la DSI resulta también evidente por cuestiones de objeto. Creemos que, desde nuestra vocación investigadora y abierta a la realidad, también de corte interdisciplinar y que atiende al resto de saberes que reflexionan sobre la comunicación, tenemos el deber de escuchar sus reflexiones y conclusiones, de aceptar el reto del diálogo, de dejarnos iluminar por sus propuestas en su razonabilidad y de contrastar, discutir, refutar o confirmar, desde nuestra propia perspectiva y objeto -que tiene sus propios límites-, dichas propuestas. Sólo en la medida en que éstas resulten confirmadas en el ámbito de la comunicación humana podrán ser, ya también y con legítimo derecho, patrimonio de las teorías de la comunicación.

En síntesis: el reto de aceptar el diálogo respecto de propuestas morales nos parece fundamental: si la comunicación es una acción humana (intencional, consciente y libre), es también esencialmente moral, y no puede comprenderse a fondo la comunicación al margen de la moralidad. De ahí nuestra apuesta por la reflexión sobre comunicación en clave dialógica, que permite integrar la descripción objetiva y empírica, la definición universal y la dimensión inmaterial de la moralidad. Aunque el límite de nuestro objeto -la comunicación humana- no nos permite valorar el contenido de una fe revelada, sí nos permite discutir, refutar o integrar propuestas morales en relación con la acción comunicativa, tengan el origen que tengan<sup>125</sup>.

No queremos cerrar este capítulo sin proponer una reflexión final. Al descubrir que la comunicación ha sido abordada desde tantas y tan dispares perspectivas, uno puede llevarse al desánimo. No obstante, en un sentido muy notable puede comprenderse el optimismo de Rodrigo Alsina cuando afirma la «vitalidad» de los estudios de comunicación<sup>126</sup>. Si bien la pluralidad denuncia clamorosamente los límites y la parcialidad de cada una de las perspectivas, confirma también que los investigadores son conscientes de esos límites y buscan los modos de completar, cada uno desde su tradición, los agujeros dejados por las otras. En ese, sentido, cabría decir que apenas quedan elementos o perspectivas de la comunicación de los que no contemos con un cuerpo científico importante.

Ahora bien, este optimismo, lejos de paralizarnos, debe empujarnos a apostar por una perspectiva más: una disciplinar, capaz de hacer entrar en diálogo fecundo las perspectivas anteriores, de rescatar lo mejor de sus aportaciones y de asumirlas en

---

<sup>125</sup> El hecho de que la Teología asuma la metodología de la filosofía (aunque su reflexión incluya los contenidos de la fe) permite un diálogo muy fecundo entre ambas. Una teoría de la comunicación en clave filosófica puede entrar en diálogo muy fecundo con la Teología y producir frutos muy sugerentes: tanto una Teología de la Comunicación que explique ésta a la luz de Dios como una Teoría de la Comunicación que proporcione herramientas para comprender mejor la Revelación. Nos consta un ensayo en el primer sentido: MARTÍNEZ DÍEZ, F., *Teología de la comunicación*, BAC, Madrid 1994.

<sup>126</sup> *O.c.*, 12.

un marco de reflexión unitario e integrador. A estos intentos de integración dedicaremos el siguiente epígrafe.

## 2.2. Intentos de integración

Al revisar algunos de los conceptos fundamentales en comunicación nos dimos cuenta de que la pluralidad de las definiciones y la dificultad para integrarlas muestran graves problemas de indefinición del objeto de estudio. Después, al abordar el estudio de las teorías, descubrimos una triple fractura en los estudios de comunicación: la fractura en el objeto material, la fractura al abordarlo desde distintos niveles de realidad y la fractura al abordar el mismo nivel de realidad desde perspectivas intelectuales aparentemente irreconciliables.

Al repasar las perspectivas tradicionales desde las que se ha abordado el estudio de la comunicación comprendimos cómo éstas quedan justificadas en la medida en que unas tratan de explicar aquello que no alcanzan -o lo hacen insuficientemente- las otras. Sin embargo, es denuncia común de los investigadores la necesidad de una propuesta integradora<sup>127</sup>. En este sentido, la «Consulta a una selección de expertos» de la comunicación social mediante el método DELPHI realizada por García Jiménez<sup>128</sup> resulta esclarecedora: dos de los doce consultados consideran que la expresión *Teoría de la comunicación* es injustificada, por no existir un «conjunto unificado de aportaciones teóricas»<sup>129</sup>.

Esta situación suscita la que es una de las reflexiones habituales en los estudios sobre comunicación: si la ciencia de la comunicación es disciplinar, interdisciplinar, ciencia-matriz, interciencia o si, sencillamente, no existe<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>128</sup> *O.c.*, 261-283.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>130</sup> Cfr. TC: 42-52; GARCÍA JIMÉNEZ, *o.c.*, 64-65 y 68-69; RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 11-12.

En este epígrafe señalaremos someramente las tres vías de integración más habituales, sus posibilidades y sus límites. Por último, apuntaremos sintéticamente la vía que será adoptada en esta tesis y que consideramos mejor preparada para ofrecer una reflexión disciplinar de comunicación que sea capaz de superar -por integración en profundidad- la fragmentación actual.

#### A) Integración por generalización

Al abordar el estudio de la comunicación nos encontramos con tres tipos de fragmentación. Una, respecto del objeto material; otra, respecto del objeto formal o nivel de la realidad desde el que se aborda la reflexión; por último, hay también fragmentación respecto de la perspectiva desde la que se accede a la porción de realidad estudiada.

Sirva de ejemplo lo siguiente: cada acción (o acto, o proceso, o interacción...) informativa (binaria, significativa, referencial...) o comunicativa (intrapersonal, interpersonal, mediada, pública, de masas...) entran en juego elementos tan distintos como el lenguaje o código o estímulo, el contenido (y su forma), el canal (como señal), la tecnología (como medio), el referente (real o mental, subjetivo u objetivo), el contexto (situacional, cultural, social, tecnológico), los actores que se comunican (o sujetos, o emisor y receptor, o ego y alter, etc.) y niveles de realidad tan variados como el físico, el fisiológico, el semántico, el cognitivo, el psicológico (y los efectos), el social, el teleológico o intencional, el axiológico y el espiritual.

Ante este panorama, algunos autores han planteado una integración por vía de generalización. Tal es el plan de Ángel Benito, quien ha inaugurado una de las escuelas sobre Teoría General de la Información en España, al proponer el concepto de «ciencia matriz»<sup>131</sup>. Así, este autor considera que la Teoría General de la Información es un marco general donde diversas disciplinas abordan desde

---

<sup>131</sup> BENITO, A., «Teoría General de la Información, una ciencia matriz», en *Cuadernos de información y comunicación*, nº 3, 1997, 13-24.

sus presupuestos cada uno de los que Benito ha identificado, ampliando el plan de trabajo de Lasswell como los «diez elementos del proceso comunicativo».

Es verdad que este planteamiento permite tomar distancia de los estudios particulares y encuadrarlos en función del fragmento del objeto material que estudian. Sin embargo, no se ve cómo es posible, más allá de esa mirada «general», integrar los resultados de unas y otras disciplinas -con metodologías, discursos y presupuestos distintos y especializados- en un discurso común, salvo que se asuma el marco propio de la Mass Communication Research, tal y como Ángel Benito propone (lo que reduce todas las dimensiones de la comunicación al estudio de procesos). Tampoco vemos cómo integrar discursos intelectuales que analizan un mismo elemento de la comunicación desde perspectivas intelectuales y niveles de realidad diversos. Al final, incluso al abordar cada elemento por separado, el resultado -notable, pero insuficiente- es el de describir, de nuevo, cada uno de los niveles de realidad abordados y las conclusiones de cada una de las perspectivas que lo abordan.

La generalización nos permite, sin duda, obtener una visión global, pero no ayuda en la tarea de integrar nuestro objeto de estudio, lo que sigue haciendo imposible una verdadera unificación de la investigación. Ya los griegos insistían en que podía abstraerse por generalización descriptiva o por profundidad entitativa: al estudiar al hombre bajo el primer método obtenemos la definición de *bípedo implume*<sup>132</sup>; sólo al mirarlo desde el segundo cabe definirlo como *animal racional*.

Algunos de estos planteamientos que integran el adjetivo de *general* en su propuesta vienen a ser lo que García Jiménez llama «recopilaciones metateóricas», es decir «elaboración de teoría a partir de las teorías»<sup>133</sup> y se limitan a ofrecer síntesis de perspectivas y de elementos estudiados, o a ofrecer un conjunto de reflexiones particulares sobre algunos problemas de la disciplina.

<sup>132</sup> Cuenta la tradición que cuando Diógenes *el cínico* se enteró de que los discípulos de la Academia platónica definieron al hombre como «bípedo implume» éste cogió un gallo, lo desplumó y dijo: «He aquí vuestro hombre». A lo que los académicos respondieron añadiendo a la definición: «con uñas planas».

<sup>133</sup> O.c., 215.

## B) De la pluridisciplinariedad a la interdisciplinariedad

«Los investigadores de la comunicación de masas, y no precisamente por casualidad, han llegado a este objeto de estudio partiendo de distintas disciplinas: psicólogos, sociólogos, lingüistas, semiólogos, antropólogos. La capacidad de progreso de cualquier estructura académica que se ocupe de la comunicación de masas, depende, en gran parte, de la lucidez con que sepa adecuar sus planteamientos a dicha pluridisciplinariedad»<sup>134</sup>.

Si bien resulta evidente que son muchas las disciplinas desde las que se ha abordado el estudio de la comunicación social, no comprendemos que de ahí se derive el concepto de «concepción pluridisciplinar de esta disciplina»<sup>135</sup>. Una cosa es que la comunicación sea abordada por muchas disciplinas (como apunta Moragas) y otra que exista tal cosa como una disciplina pluridisciplinar. Con la expresión «disciplina pluridisciplinar» se encubre el problema, pero no se resuelve: ¿Cuál es esa disciplina -con su objeto material, formal y su método definidos y propios- supuestamente latente que sepa integrar la llamada pluridisciplinariedad? Al final, como ocurre con el concepto de *teoría general* o de *teorías*, todo se reduce a una síntesis descriptiva o a una recopilación de diversas disciplinas. Lo que entendemos que propone Moragas, y coincidimos con él, es que la teoría disciplinar debe elaborarse con la lucidez suficiente como para que dialogue fecundamente con el resto de disciplinas, pero ese diálogo exige una puesta en común de conceptos bien aquilatados, de las relaciones internas entre éstos y de una metodología coherente e integradora, es decir, de una propuesta disciplinar.

Del Rey Morató, en la tradición de la Teoría General de la Información (TGI) inaugurada por Ángel Benito, ha heredado el concepto de ciencia matriz y trata de solventar el problema de su estatuto epistemológico planteando el concepto de «interciencia»:

«La epistemología que conviene al campo fenomenológico de la comunicación social es la *epistemología de la complejidad*, menos preocupada por la autonomía científica de la

---

<sup>134</sup> MORAGAS, o.c., 6; en RODRIGO ALSINA, o.c., 12.

<sup>135</sup> RODRIGO ALSINA, o.c., 12.

disciplina que por los problemas y la audacia a la hora de diseñar caminos imaginativos para definirlos y para estudiarlos. Y esta epistemología sólo puede impulsarse desde una consideración novedosa de la disciplina, y de un nuevo estatuto epistemológico: ese estatuto epistemológico es el de la *interciencia*»<sup>136</sup>.

Convenimos con Del Rey Morató en que los estudiosos de la comunicación no pueden paralizar sus investigaciones a la espera de la aparición de una disciplina «autónoma»; también, en que los estudios de la comunicación que pretendan tener una repercusión práctica serán, necesariamente, interdisciplinares; y también, en que resulta necesario un estatuto epistemológico adecuado. Por «concepción novedosa de la disciplina» entendemos una renovación de la fenomenología sociológica aplicada a la comunicación que consiste -hasta donde vemos, por los propios estudios publicados por Del Rey Morató- como una reflexión y un diálogo entre las diversas perspectivas.

Lo que no comprendemos es cómo resulta posible este diálogo sin un *corpus* común, es decir, sin una propuesta disciplinar. No se trata de una obsesión de la autonomía por la autonomía, sino de la preocupación porque el diálogo entre unos y otros estudios sea real, y no es posible un diálogo real (*dia-logo*) sin un *logos* - como discurso organizado y coherente que bebe de conceptos bien delimitados- común, que es en el fondo lo que pretende toda propuesta disciplinar. Sin ese *logos común*, tampoco comprendemos cómo puede pretenderse *un* estatuto epistemológico integrador. El propio concepto «interciencia» encierra la idea de una relación entre ciencias o de algo -sustantivo- entre esas ciencias, pero la pregunta sobre si una de esas ciencias -o lo sustantivo entre esas ciencias- es la teoría de la comunicación y cuál es la sustancia o el contenido de dicha teoría, queda sin respuesta. Seguiremos atentos a la concreción de la propuesta de Del Rey Morató.

<sup>136</sup> REY MORATÓ, J. Del. «No usarás el nombre de la ciencia en vano», en *Cuadernos de Información y comunicación*, n.º 3, 1997, 47-80.  
Disponible en: <http://www.ucm.es/info/per3/cic/cic3ar3a.htm>.

En síntesis, y como apuntaba uno de los expertos<sup>137</sup> consultados en el método DELPHI aplicado por García Jiménez, a la pregunta:

*«¿Podría decirse que la Teoría de la Comunicación es el conjunto de las aportaciones teóricas (por lo tanto se trataría de las Teorías de la Comunicación), de naturaleza reflexiva e interdisciplinar, que estudia los procesos interactivos comunicativos humanos, en los que con frecuencia inciden las instituciones de los medios?»<sup>138</sup>.*

Respondió (y convenimos con él):

*«Si no se afirma la condición de disciplina de la Teoría de la Comunicación, la interdisciplinariedad sería en un solo sentido, es decir, de todas las ciencias a la Teoría de la Comunicación, pero no viceversa. Ese planteamiento de falta de reciprocidad en la interdisciplinariedad explica que prácticamente cualquier área de conocimiento (y me refiero a la realidad administrativa que conocemos en España) sea capaz de concederse un papel en los planes de comunicación, pero no tanto de aceptar que las áreas de conocimiento de comunicación -Periodismo, Comunicación Audiovisual y Publicidad- puedan tener un papel relevante en la formación que se imparte en titulaciones tan cercanas a la nuestra como Sociología, Administración y Dirección de Empresas, etc. Es una prueba, puede que anecdótica, pero elemental de que la interdisciplinariedad no es real si no hay previamente una sólida configuración como disciplina. Al menos en la universidad española»<sup>139</sup>.*

Nosotros diríamos más: sin esa configuración como disciplina, no es posible ninguna interdisciplinariedad, porque ésta exige dos términos de la relación. Una cosa es que el resto de disciplinas aborden la realidad de la comunicación y otra, bien distinta, que dialoguen con un área de conocimiento bien definido llamado *teoría de la comunicación*, área que, como tal, ni siquiera estos autores reconocen, al preferir la expresión *teorías de la comunicación*.

Para ahondar en la reflexión, el mismo experto apuntó -la síntesis es de García Jiménez- que:

---

<sup>137</sup> El cuestionario era anónimo.

<sup>138</sup> *O.c.*, 271.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 271.



«no debe confundirse el estudio más o menos sistemático de lo que se ha dicho con el estudio de las manifestaciones directas de esa realidad, tratar de comprender su naturaleza, sus elementos, sus consecuencias...»<sup>140</sup>.

En efecto, conceptos como ciencia matriz, teoría general, pluridisciplinariedad, interciencia, interdisciplinariedad y teorías de la comunicación, no revelan una propuesta disciplinar, sino una reflexión o estudio más o menos sistemático de lo que se ha dicho, desde perspectivas particulares o disciplinas afines. Una reflexión que, sin duda, alentará nuevos, originales, atrevidos, vitales y hasta útiles estudios sobre comunicación, pero, de nuevo, necesariamente fragmentarios. Y dicha fragmentariedad puede describir infinitos aspectos de los elementos o del proceso comunicativo, y puede hacerlo con gran precisión, pero no puede ofrecer una explicación integral, esencial y comprensiva de la realidad de la comunicación humana.

### C) Propuestas disciplinares: en diálogo con la filosofía

«La investigación de la comunicación va adquiriendo cierta solidez que se basa en la reflexión sistemática sobre la realidad humana de la comunicación. Como afirma Fisher, “El campo de la comunicación está maduro para dialogar con los filósofos (1978: 85)”» (TC: 52).

Jorge Yarce, en su intervención en el Seminario Interdisciplinar de *Filosofía de la Comunicación* celebrado en la Universidad de Navarra durante el curso 1984-1985, ya planteaba con agudeza estas cuestiones:

«En las disciplinas de comunicación se practica, hoy por hoy, la pluridisciplinariedad o multidisciplinariedad. Esta última requiere un hilo conductor epistemológico, una especie de tronco común que dé sentido a los diferentes saberes sobre la comunicación [...]

No basta con reunir materiales diferentes y yuxtaponerlos. Ni con entablar un diálogo de expertos sobre la base de un lenguaje diferente -el de cada uno- que a nada conduce.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 272.

[...]

El comienzo del diálogo es hablar sobre el mismo tema con un lenguaje que tiene cosas en común, que ayuda a la “puesta en común” -eso significa comunicar- de algo que interesa a todos examinar»<sup>141</sup>.

A nuestro humilde juicio, la única forma de lograr ese lenguaje común que permita definiciones o aproximaciones de carácter universal, que sea capaz de integrar las reflexiones y planteamientos hechos en distintos niveles de realidad, sobre distintos aspectos de la comunicación y desde distintas disciplinas, sólo puede alcanzarse desde un planteamiento filosófico disciplinar.

No obstante, aquel seminario marcó sin duda un antes y un después en la reflexión sobre comunicación, por plantear este necesario diálogo entre filósofos y comunicadores y por claves de anclaje del fenómeno de la comunicación en la filosofía perenne, pero el planteamiento interdisciplinar del propio seminario marcó también sus limitaciones: ni de los temas tratados, ni del lenguaje utilizado, ni de la intención de los participantes del seminario se desprende algo así como una reflexión disciplinar.

García Jiménez recoge dos grandes líneas de investigación en España que tratan de dotar de un corpus conceptual y teórico unitario a la investigación en comunicación desde los años 70<sup>142</sup>: la Teoría General de la Información y el Modelo Dialéctico de la Comunicación Social.

De la Teoría General de la Información (TGI) inaugurada por Ángel Benito ya hemos hablado. Aunque es cierto que la reflexión de estos autores bebe de raíces filosóficas -Aristóteles, Hermenéutica, Fenomenología-, su matriz original es el modelo de Lasswell y sus principales preocupaciones giran en torno a la teoría del periodismo y la comunicación política y los estudios de procesos. Los límites de su propuesta han quedado patentes al revisar los conceptos de ciencia matriz e

---

<sup>141</sup> YARCE, J., «El estudio interdisciplinar de la comunicación», en YARCE, J. (ed.), *Filosofía de la comunicación*, EUNSA, Pamplona 1986, 19-20.

<sup>142</sup> O.c., 198.

interciencia; no obstante, en esta corriente cuenta con al menos un autor que insiste en que su propuesta es marcadamente disciplinar: Felicísimo Valbuena<sup>143</sup>.

A partir de la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno, Valbuena trata de dotar a la TGI de un fundamento disciplinar. Su reflexión pretende ofrecer un «mapa» para «recorrer el territorio de las teorías de la información»<sup>144</sup>. Mapa que, para ser tal, exige un planteamiento disciplinar detrás: «Toda ciencia necesita una teoría de la ciencia detrás»<sup>145</sup>. Su intuición resulta notable, pero creemos que la opción por la teoría del cierre categorial como clave, siendo sólida, resulta insuficiente. Dicho planteamiento permite una reflexión descriptiva de lo social, pero no más. Buena parte de esta obra se limita, precisamente, a identificar y describir los problemas de la actividad periodística, el poder de la información, el análisis del mensaje y del texto, etc. En definitiva, a pesar de su fundamentación, hereda los mismos problemas de integración de la TGI bajo el prisma de ciencia matriz.

La otra propuesta epistemológica de tradición en España es la inaugurada por autores como Manuel Martín Serrano y José Luis Piñuel. En su *Ensayo General de la Comunicación*<sup>146</sup>, proponen un Modelo de la Mediación Dialógica<sup>147</sup> de la Comunicación Social. En dicho ensayo abordan aspectos tan variados como la comunicación de los seres vivos, el comportamiento, el lenguaje, la escritura, el pensamiento, la historia y las relaciones comunicativas desde diversos niveles de realidad. Late bajo la exposición la epistemología dialéctico-marxista, la perspectiva funcionalista -en clave de estrategias eficaces de comunicación- y algo del determinismo tecnológico. Los límites de todos estos planteamientos ya han sido planteados.

<sup>143</sup> VALBUENA, F., *Teoría General de la Información*, Noesis, Madrid 1997.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>146</sup> PIÑUEL, J. L. Y LOZANO, C., *Ensayo general sobre la comunicación*, Paidós Ibérica, Barcelona 2006.

<sup>147</sup> Debemos subrayar que, a pesar de ese nombre, el planteamiento no tiene que ver con el nuestro y se asemeja bastante al dialéctico, donde además del análisis histórico y sociológico recogen otros de aspecto biológico, lingüístico y psicológico.

Un autor realmente innovador es Juan José García-Noblejas<sup>148</sup>. Profesor de Epistemología de la Comunicación y de Escritura para cine y televisión en la Universidad de Navarra, ha sabido relacionar la teoría del conocimiento clásica con la lógica borrosa de origen matemático (que pretende dar cuenta de fenómenos lógicos complejos, propios del hombre) y con la verdad poética en los relatos (entendida como un bien práctico). También ha reflexionado sobre el sentido del periodismo, el cine y la televisión, como posibles reveladores de una *verdad práctica* acerca de nuestra propia vida. Su discurso intelectual, si bien nos parece muy sugerente, pertinente y riguroso, es muy personal y hace el diálogo más sencillo con la filosofía que con el resto de perspectivas que estudian la comunicación. No obstante, eso no es demérito de su obra, y en posteriores investigaciones sobre la verdad poética y la epistemología de la comunicación (prolongación de esta tesis) será un autor a tener especialmente en cuenta.

Un intento de aproximación filosófica original es el de Ismael Roldán<sup>149</sup>. La obra se fundamenta en la teoría del caos y se sirve del modelo socioeconómico de Rodrigo Alsina. Roldán otorga prioridad al poder de los flujos sobre los flujos de poder, lo que sitúa a estas reflexiones entre las preocupadas por dar cuenta de la sociedad-red y de la importancia del estudio de las relaciones. No obstante, su inspiración en una teoría física la sitúa en la corriente positivista, y su categoría central de *poder* como *logos* de fondo la sitúa en los postulados ideológicos de la escuela crítica clásica. Los límites de ambos planteamientos ya han sido señalados.

A nuestro juicio, el intento más notable de elaborar una reflexión disciplinar, de modo sintético e integrador, ha sido el de Martín Algarra en su *Teoría de la Comunicación. Una propuesta*. Consideramos que ésta es una de las reflexiones sobre comunicación más sintéticas a la vez que certeras de las publicadas en España en los últimos años. Es duro pero acertado en el punto de partida:

---

<sup>148</sup> GARCÍA-NOBLEJAS, J. J., *Comunicación borrosa*, EUNSA, Pamplona 2000; *Comunicación y mundos posibles*, EUNSA, Pamplona 1996.

<sup>149</sup> ROLDÁN, I. *Caos y comunicación: la teoría del caos y la comunicación humana*, Mergablum, Sevilla 1999.

denuncia la urgencia y necesidad de un planteamiento disciplinar (TC: 11). Identifica sintéticamente pero certeramente los problemas de las investigaciones en comunicación (TC: 15-36): su herencia de pensar la comunicación en clave de masas y del modelo matemático de corte positivista y la ubicuidad del concepto de comunicación. Además, plantea la que a nuestro juicio es la clave para superar la fragmentariedad y proporcionar un corpus disciplinar que arroje luz sobre qué es y qué sentido tiene la comunicación (TC: 37-52): el diálogo de lo alcanzado en la investigación con la filosofía. Pero no con una filosofía de corte positivista (descriptiva de fenómenos, como las que hemos repasado hasta ahora), sino con una realista, capaz de dar cuenta de los elementos no *objetivables* de la comunicación (como la intencionalidad, el significado, el compartir conocimiento, etc.)

Martín Algarra resulta original y pertinente en su propuesta: una reflexión sobre la comunicación a partir de su honda investigación sobre la fenomenología de Alfred Schütz. Con ello es capaz de regalarnos una definición de comunicación con pretensión de universalidad, unas reflexiones y un modelo abierto para el estudio de todos los casos de comunicación y nos revela un cierto sentido (por qué y para qué) de la comunicación. En muchos aspectos, podemos considerar su obra una *hermana mayor* de las pretensiones de nuestra investigación. Ahora bien, trata de corregir la tendencia al subjetivismo de la sociología fenomenológica al repasar los criterios epistemológicos del realismo tomista (TC: 137-142).

No obstante, aunque nosotros partimos de una crítica y preguntas similares y podemos integrar -con, matices, como veremos- todas sus aportaciones en nuestro estudio, el marco teórico que nosotros proponemos puede arrojar luz sobre cuatro aspectos poco tratados o insuficientemente resueltos en su estudio.

El primero, que podríamos denominar *macro*, tiene que ver con la capacidad de nuestro marco teórico para presentar la comunicación humana en el marco global de la vida en sociedad, sin que la reflexión pierda un ápice su carácter existencial. La obra de Martín Algarra, que se cierra precisamente con la afirmación de que la

comunicación busca sobre todo que el hombre salga de su anonimato y se descubra y confirme a sí mismo y su conocimiento del mundo en sociedad, no aparece cómo se articula eso más allá de su análisis fenomenológico de la intersubjetividad. Es cierto que esto ha sido trabajado por los continuadores de Schütz, pero lo ha sido en clave constructivista –relativista o *subjetivista-comunitaria*- y, por tanto, en una clave contraria a las intenciones de Martín Algarra.

El segundo aspecto, que por contraste podríamos denominar *micro*, tiene que ver con el hecho mismo de la comunicación: Martín Algarra habla de la intencionalidad de los sujetos, pero no de sus actitudes o capacidades, ni de qué reglas del juego debe seguir quien se comunica, ni de las características de la tecnología que media la comunicación que mejoran o dificultan la comunicación. Nosotros pretendemos desarrollar justo eso, pues creemos en que en todo ello hay *reglas del juego* tan universalizables como la intencionalidad de los actos comunicativos y el hecho de la intersubjetividad humana. Reglas del juego que el pensamiento dialógico y la filosofía personalista se han esforzado mucho en descubrir y tematizar.

El tercer asunto es de corte epistemológico. Martín Algarra parece consciente de las deficiencias de la epistemología de Schütz, quien legitima como conocimiento *objetivo* lo generado por el sentido común en diálogo intersubjetivo, pero creemos que no es capaz de superar dichas deficiencias. Es cierto que Martín Algarra distingue el referente real y el mental y nos muestra la articulación interna de ambos en clave realista (TC: 129-131). También lo es que volverá a hablarnos del «conocimiento del mundo» en clave tomista (TC: 137-142), pero no termina de integrar bien la originalidad de Schütz en el seno del realismo clásico: cuando centra su atención en el análisis de los elementos práxicos y del lenguaje, olvida la referencia a la realidad y se centra sólo en la intersubjetividad. Así, el lenguaje «materializa por medio de la expresión contenidos de conciencia» (TC: 86); y los signos y símbolos ponen en común las intersubjetividades, pero no nos dice en qué medida esos contenidos de conciencia (o *subjetivos*) tienen relación con la

realidad. Este descuido nos empuja a consecuencias graves, que veremos a través de dos ejemplos.

Primer ejemplo: cuando trata de la comunicación como «realidad transaccional», uno de sus epígrafes más sugerentes, excluye al arte de la comunicación por considerar que en aquel lo prioritario no es el ser comprendido por el otro. Lo prioritario de la comunicación es superar la individualidad y vivir en la intersubjetividad, y, concluye: «La comunicación viene a ser la gestión de las apariencias» (TC: 73). Es decir: lo determinante en la comunicación no es el contenido de realidad de lo expresado, sino que quienes se expresan sean comprendidos por el otro tal y como pretenden quienes se expresan. Esta conclusión entra -entendemos que sin querer- en contradicción con el conjunto de su obra.

Segundo ejemplo: cuando habla del fin de la comunicación, plantea que éste es «la comprensión de lo que se comunica y de los que se comunican» (TC: 157), al margen de si lo expresado es verdadero o falso. Al distinguir estos dos niveles de interpretación en la comunicación (TC: 155-156) Martín Algarra consigue afirmar que la mentira (al menos la no descubierta) no es comunicación (pues impide la interpretación correcta de la acción expresiva). Aunque surge la paradoja de que la mentira descubierta sí genera comunicación (pues se da una comprensión suficiente del intérprete respecto de lo expresado y de quien lo expresa). Al plantearse todo el fin de la comunicación en el nivel de la intersubjetividad, Martín Algarra identifica mentira y falsedad, poniendo la segunda en el orden de la intención, en lugar de hacerlo en el del conocimiento. En consecuencia: la comunicación logra su fin cuando las personas alcanzan «la comunión o unión y la integración social» (TC: 165), sea esta unión fruto de un error o no. El espíritu de la obra y muchos otros pasajes nos muestran, no obstante, que esa no es la intención de nuestro autor. El problema viene de no haber sido capaz de superar la debilidad epistemológica de las tesis de Schütz.

El cuarto y último aspecto de discrepancia tiene que ver, en el fondo, con la clave de superación de las tres aporías anteriores. Creemos que el utillaje intelectual de Martín Algarra, de corte entre realista y fenomenológico, resulta insuficiente para abordar con las matizaciones oportunas la complejidad de la comunicación y la articulación de ésta con el lenguaje, el conocimiento y la sociedad, así como para dar cuenta convenientemente de las dimensiones individual y social de la persona humana (*leit motiv* de buena parte de su obra). De ahí nuestra apuesta por la reflexión filosófica, pero por una cuya fecundidad ya ha sido probada a la hora de abordar las cuestiones aquí reflejadas: el pensamiento dialógico, que recoge en buena medida la reflexión personalista sobre individuo-colectivo, intimidad-intersubjetividad, público-privado, subjetivo-objetivo, lenguaje, conocimiento y amor, etc.

No obstante, conviene recordar que nuestra investigación es deudora de la obra de Martín Algarra. Primero, por ese ensancharse el corazón que se produce cuando uno descubre que otro ha encontrado los mismos problemas, se hace las mismas preguntas y apunta vías de respuesta similares. Segundo, porque las respuestas y reflexiones que ofrece su obra son un peldaño sin el cuál ésta no podría afrontar lo que afronta.

### **3. Consecuencias de los problemas epistemológicos y de la fragmentación**

#### **3.1. Síntesis de las consecuencias**

A muchos autores no preocupa demasiado esta diversidad de perspectivas, de fragmentación del campo y de ausencia de una teoría disciplinar. Apuntan a favor de la vitalidad<sup>150</sup> de los estudios de comunicación datos como el incremento en el número de investigadores, de investigaciones y de ensayos en dicha área, la cantidad de seminarios sobre el tema, etc.

---

<sup>150</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 12; TC: 24-26.



Sin embargo, a muchos autores preocupa la falta un marco teórico general e integrador capaz de dar coherencia y unidad tanto a los distintos fenómenos comunicativos como a las distintas investigaciones sobre ellos. Además, tanto en las propuestas teóricas parciales como en el horizonte de las investigaciones específicas, las preguntas, problemas, etc. se centran en dimensiones parciales del hombre (psicología, sociología, teoría del conocimiento, funcionalidad...) y falta una reflexión que vincule la comunicación con la integridad de la persona.

En el mejor de los casos, se describe suficientemente el proceso de la comunicación y se definen los *cómos*, la funcionalidad o eficacia y las causas próximas -estímulos, efectos-. Pero se rehuye la cuestión del *porqué* (finalidad) y el *qué* es (esencia) la comunicación, cuajando los manuales de definiciones burocráticas, contingentes y carentes de un sentido más allá de la preocupación de la propia investigación.

Las consecuencias de esta situación son:

- Falta un marco teórico general e integrador capaz de dar coherencia y unidad tanto a los distintos fenómenos comunicativos como a las distintas investigaciones sobre ellos que es denunciado por casi todos los especialistas.
- Tanto en las propuestas teóricas parciales como en el horizonte de las investigaciones específicas las preguntas, problemas, etc. se centran en dimensiones parciales del hombre (psicología, sociología, teoría del conocimiento, funcionalidad...) y falta una reflexión que vincule la comunicación con la integridad de la persona. Especialmente (y esto trasciende el ámbito de las disciplinas centradas en la comunicación) se responde con cierta solvencia y precisión a los *cómos*, a la funcionalidad y a las causas próximas (efectos), pero se rehuye la cuestión de *qué* (esencia) y del *por qué* y *para qué* (sentido) de la comunicación.
- Ambigüedad y confusión tanto en el mundo académico como en el profesional respecto de cuestiones elementales, como la pregunta de qué

es y qué no es la comunicación, en qué consiste, qué sentido tiene, si hay diferencia entre comunicar o manipular, etc.

- La reflexión teórica en este ámbito ha bebido de paradigmas y planteamientos donde el *objeto* estudiado es propiamente eso, un *objeto* en el sentido físico de la expresión. Incluso las perspectivas que integran la como categorías fundamentales la relación -interaccionismo simbólico- o el dinamismo –perspectiva crítica-, en realidad abordan la acción o pasión que supone dicha relación, pero no la relación en sí misma considerada. El estudio de la comunicación *en sí* requiere de un modo de pensar, analizar y definir que atienda no sólo a los objetos, sino a las realidades -relaciones- constituidas *entre* ellos. *Pensar la relación* es casi un campo virgen en la investigación científica actual y si bien está descubriéndose su fecundidad en diverso ámbitos, todavía no se ha hecho suficientemente en el de la comunicación.
- Reducción de muchas de las investigaciones al pragmatismo o eficacia de las teorías en su aplicación, lo que legitima los sistemas sociales vigentes, fomenta la cultura del éxito y la verdad pragmática y ahoga las preguntas éticas sobre la moralidad o inmoralidad de las acciones estudiadas. O crítica moral a las situaciones dominantes, pero incapacidad para proponer alternativas no ideológicas.
- Positivismo en los planteamientos científicos y alejamiento de la existencia concreta y unitaria de la persona, o reducción de ésta a su mera subjetividad o intersubjetividad.
- Ambiente general de escepticismo entre los académicos, por considerar que toda investigación es parcial y toda verdad, *relativa*, por limitada a una circunstancia concreta en un tiempo concreto<sup>151</sup>.
- El escepticismo se traduce en el ejercicio de la profesión también en clave pragmática y del éxito, lo que provoca entre los propios profesionales de la comunicación y en los usuarios de los medios una visión negativa de éstos.

---

<sup>151</sup> GARCÍA JIMÉNEZ, o.c., 62.

Ahora bien, toda la investigación precedente, como ya hemos indicado, ha dotado a la reflexión sobre comunicación de una masa de investigación y reflexión suficiente como para iniciar un diálogo riguroso y fecundo con la filosofía encaminado a producir una reflexión disciplinar e integradora capaz de proporcionar reflexiones y explicaciones universales. Junto con esta pretensión, creemos que el aporte más original de nuestra reflexión será precisamente el dotar a la teoría de la comunicación de un lenguaje y utillaje intelectual capaz de dar cuenta de la relación, del *entre*, pero en este momento de nuestro análisis queremos exponer con algo más de amplitud dos cuestiones acerca de los problemas arriba enunciados y sus consecuencias. Escogemos esos dos en primera instancia por su gravedad, pero también porque son dos de los problemas a los que nuestra investigación puede ofrecer respuestas valiosas. La primera de ellas tiene que ver con el problema epistemológico que plantea entender el par de palabras objetivo-subjetivo como dilema. La segunda pretende elevar al tono de urgencia la necesidad de ofrecer una reflexión disciplinar y unitaria sobre la comunicación y su relación con el desarrollo de las personas, al recordar el hastío que domina hoy en académicos, profesionales y usuarios de los medios de comunicación.

### 3.2. El problema epistemológico objetividad-subjetividad

Augusto Comte sienta en el siglo XIX las bases del positivismo, que tendrá una notable influencia en casi todas las ciencias sociales y, por lo que a nosotros respecta, en la filosofía de la perspectiva crítica y en la sociología de corte funcionalista y conductista. Y, por reacción, en la sociología fenomenológica que dará lugar al interaccionismo simbólico.

«El positivismo, desde el siglo XIX hasta nuestros días, ha tratado de explicar la sociedad como se explican los fenómenos del mundo físico natural. Éstos son objeto de las ciencias exactas, que se llaman así porque los fenómenos que estudian son extremadamente estables en el tiempo y responden a ciertos determinismos. Pero ese intento ha sido, y sigue siendo, un error. La explicación de la sociedad debe tener en cuenta el hecho de

que, a diferencia de los fenómenos naturales, los fenómenos sociales son contingentes en el doble sentido de que dependen de ciertas condiciones y de que pueden también no existir o darse de otra manera. En los fenómenos sociales compadece la libertad de los sujetos humanos, aunque esté condicionada por los vínculos que le imponen las estructuras socioculturales preexistentes»<sup>152</sup>

La meta del positivismo es conseguir un saber organizado mediante una serie de tesis que dé una explicación *científica* -similar a la de las ciencias naturales- acerca del hombre en el mundo. Así, el ideal positivista consistiría en descubrir las leyes -inmutables, deterministas- de la física social -término acuñado por Comte- de modo que seamos capaces de predecir y orientar el futuro. El modo de proceder consiste en la observación desinteresada o incomprometida -objetiva- que dé cuenta de los hechos -positivos, mensurables, objetivos- y de las causas próximas. Se trata de explicar el *cómo funciona*, dejando de lado -por acientífico o metafísico- el *porqué* y el *para qué* últimos y el *qué* de las cosas.

Al proponer ésta como la única forma de conocimiento científico, y la única reflexión realmente útil y pragmática para transformar el mundo, y al proponer le prestigio de las ciencias naturales como modelo, el resto de disciplinas y el resto de realidades que no caben en este planteamiento, quedan marginadas. Así, la libertad de los sujetos, la intencionalidad de las acciones y el sentido o valores que las alientan son realidades no objetivables y, por lo tanto, desterradas del análisis. A efectos prácticos es como si no existieran. Del mismo modo, las técnicas cualitativas que implican la subjetividad de lo estudiado o la implicación del investigador en lo estudiado, son tachadas de acientíficas por particulares, relativas, cambiantes, no universales. Por último, los análisis filosóficos que tratan de explicar qué son las cosas y qué sentido tienen, son tachados de metafísica pre-científica, prejuicio o superstición.

Conviene destacar, por no ser siempre esto tenido en cuenta, que positivismo no es lo mismo que empirismo. El propio Comte no realizó jamás un solo estudio empírico, pero afirmó sus leyes -por ejemplo, la de los tres estadios- como

---

<sup>152</sup> DONATI, o.c., 56.

determinaciones de la naturaleza. Cabría preguntarse en qué medida sus «leyes naturales» sobre lo social -de las que se alimenta el marxismo y la perspectiva crítica- han sido obtenidas según sus propios criterios metodológicos. Pero lo que ahora nos importa es destacar que son tan hijas del positivismo las perspectivas matemática, funcionalista, conductista y el determinismo tecnológico como lo es la perspectiva crítica -y su ley determinista de la dialéctica-.

La reacción a estos planteamientos, tachados de *objetivismo* sea por la primacía empirista, por la racional-idealista (toda la realidad cabe en una formulación ideal, como la dialéctica), o por la determinista (sea de corte funcional, conductista o tecnológica), puede encontrarse en varias escuelas filosóficas, como la fenomenología trascendental, el pensamiento existencial -sobre el que volveremos más adelante- y las sociologías de corte comprensivo -desde Max Weber hasta la sociofenomenología y continuadores-. Entre los diversos estudios que reaccionan contra el *objetivismo* están los que hemos agrupado como perspectiva interpretativa, centrada en lo subjetivo, intersubjetivo, el conocimiento del sentido común, etc. y una metodología que considera necesaria la implicación del investigador en lo estudiado y apuesta por las técnicas cualitativas.

Conviene, no obstante, subrayar, que si bien se afirman frente al positivismo al centrar su reflexión en el sujeto, asumen de éste la exigencia de atender sólo a los hechos y sus causas próximas, tachando de pre-científica o a-científica las preguntas sobre la esencia y la finalidad de la comunicación. Cuando estos estudios hablan de subjetividad, intersubjetividad, construcción de sentido, intencionalidad, conocimiento, etc. no reflexionan sobre qué son estas cuestiones, sino que se limitan a describirlas. Así, no se preguntan *cuál es* el sentido de una acción, sino *qué sentido da el sujeto* a dicha acción; cuando se preguntan por el *qué conocen* los sujetos, no se cuestionan si ese conocimiento es o no verdadero; y cuando reflexionan sobre la moralidad o los valores de un sujeto o una sociedad constatan cuáles y cómo se dan, no si son adecuados o no. En definitiva: aun afirmándose frente al positivismo, ni lo superan (pues aun reflexionando sobre el sujeto no pueden sino describir lo que hace, sin preguntarse quién es y dónde está

su realización) ni lo alcanzan (pues precisamente por limitarse a describir subjetividades, sus análisis son difícilmente universalizables). Pero no sólo no lo superan y no sólo no lo alcanzan, sino que además ahondan todavía más en la fractura entre el conocimiento objetivo y el subjetivo, y entre el conocimiento de lo objetivo y el conocimiento de lo subjetivo.

Cabe, por lo tanto, sintetizar las diversas perspectivas estudiadas en sólo dos bloques (reconocemos que la simplificación ahora es respecto de una cuestión muy particular, pero real y muy influyente), que parecen irreconciliables: los de herencia directa positivista, que ignoran lo más importante de la comunicación -deshumanizándola- en beneficio de un análisis de elementos puramente objetivos -en el sentido de las ciencias naturales- y con pretensión de predecir o controlar el futuro estableciendo leyes deterministas; y los de herencia positivista indirecta, por reacción y supuestamente humanizadora, que abordan los elementos subjetivos, intencionales, los valores, lo interpersonal y el conocimiento del sentido común, etc. desde el punto de vista estrictamente subjetivo, cuyos estudios plantean una difícil generalización y son tachados de alentar el relativismo: «no se trata tanto de llegar a un conocimiento objetivo, sino más bien a un conocimiento consensuado»<sup>153</sup>.

El dilema epistemológico no se ha resuelto y aparece velado en la distinción general entre técnicas cuantitativas y cualitativas, entre estudios particulares y teorías generales, etc. Diversos autores han tratado de superar este dilema, de nuevo, por vía de generalización: asumen a la vez ambos planteamientos, obviando que los fundamentos de una y otra perspectiva son excluyentes, y proponen técnicas mixtas. Por ejemplo: medir variables cualitativas con métodos cuantitativos, lo que permite integrar los sistemas de valores o las motivaciones como *función* en un sistema. Pero eso no resuelve ni la parcialidad -o la imposibilidad de generalización- de esos valores o motivaciones estudiados en una población particular, ni aborda lo que de afuncional tienen precisamente los valores o las motivaciones.

---

<sup>153</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 151.

Un intento notable de superación es el de la técnica de la triangulación, planteada desde la perspectiva del interaccionismo simbólico por Denzin<sup>154</sup>. Este autor propone una cuádruple triangulación (de fuentes de datos, de investigadores, de metodologías -intramétodo e intermétodo- y de teorías), lo que supone sin duda un esfuerzo notable pero, como revela Bericat, muy complejo y poco pertinente, por no decir que será, necesariamente, débil en sus planteamientos y articulación. Aun simplificando las formas de triangulación, el problema no es -como no lo era al reflexionar sobre una teoría disciplinar- cómo acumular metodologías que dialoguen mejor o peor entre ellas, sino si somos capaces de ofrecer una metodología integradora.

La escuela interpretativa, desde el construccionismo (Berger y Luckmann), trata de resolver el problema al sostener que las intersubjetividades en relación construyen la objetividad de lo social. Pero no vemos cómo esa objetividad, fruto de subjetividades, pueda ser realmente objetiva en el sentido en que demandan los positivistas -ley general que determina el comportamiento- más allá del análisis de esa sociedad particular; ni vemos cómo en esa *objetivación* de lo social convertido ya en función o ley coercitiva o determinante de lo social, se salva lo propiamente humano.

El pensamiento dialógico supera, por integración, este dilema entre lo objetivo y lo subjetivo. Primero, porque asumiendo la necesidad de partir de los datos y hechos y sin hacerles violencia, sino sólo a través de ellos y desde ellos, es capaz de integrar y explicar lo *no objetivo* de la realidad -en el sentido de lo no reducible a dato o hecho-. Segundo, porque su metodología es capaz de distinguir en lo meramente subjetivo lo que, además de subjetivo, es universal y necesario, común a todos los hombres y sociedades, y a todas las relaciones interpersonales. En tercer lugar, porque su metodología supone integrar, mediante la *distancia de perspectiva*, el dilema del *desinterés positivista* frente a la *la participación*

<sup>154</sup> DENZIN, N. K., *The Research Act. A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, Aldine, Chicago 1970. En BERICAT, E., *La investigación de los métodos cuantitativo y cualitativo en la investigación social*, Ariel, Barcelona 1998.

*comprometida del investigador*. En definitiva, porque aborda la realidad de un modo unitario, distinguiendo para conocer e integrar, pero sin aislar lo que en la realidad no está aislado, sino en justa y mutua interrelación. Una más precisa y aquilatada reflexión sobre esto, sin duda necesaria, la daremos al explicar las ventajas de la epistemología dialógica.

### **3.3. El hastío de académicos y profesionales y una triple disculpa**

A la vista de la dificultad conceptual para delimitar qué es la interactividad, qué es la comunicación, cuál es el objeto de estudio de la Teoría de la comunicación, qué perspectiva intelectual resulta más apropiada para investigar la comunicación, cómo de insuficientes se muestran las teorías generales y las diversas metodologías para lograr una integración, entendemos el desasosiego generalizado de «un buen número de profesionales y académicos que desprecia -por inútil, en su opinión- cualquier intento de fundamentar teóricamente las actividades y profesiones comunicativas» (TC: 11).

Decimos «desasosiego» porque: ¿cómo puede explicarse, si no, que alguien conciba que puede hacerse ciencia de la comunicación sin saber exactamente de qué se está hablando? ¿Cómo se puede ser un buen profesional de la comunicación sin saber cuál es el fin de la misma? Sólo el hastío tras una búsqueda insatisfactoria o el vértigo ante demasiadas propuestas, perspectivas y definiciones distintas puede provocar tal claudicación de la inteligencia. Esta claudicación no supone, evidentemente, dejar de preocuparse por la comunicación, pero sí asumir que nos basta con un concepto confuso, intuitivo o práctico -por suficiente- de la misma, para avanzar en la investigación o para sostener la actividad profesional. Ahora bien, esta actitud no puede traer sino pobres consecuencias para la investigación, para el ejercicio profesional y para la percepción que la sociedad en general tiene sobre los profesionales de la



comunicación. Bajo un concepto confuso es razonable que no aparezcan sino conclusiones confusas y prácticas profesionales confusas<sup>155</sup>.

Sobre la investigación, baste añadir a lo señalado arriba las contradicciones que se dan en la interpretación de la cultura de masas como *anti-cultura* o como *cumbre de la cultura* que llevó a Eco a distinguir entre *apocalípticos* e *integrados*, en un ejercicio de ironía que, sin embargo, se volvió contra él: otros autores han tratado de catalogar a Eco -quien considera que no debe hacerse un análisis tan simplista de las cosas- en una de las dos corrientes<sup>156</sup>.

En el ámbito profesional, es tópico hablar de los dilemas neutralidad-compromiso, objetividad-subjetividad-interpretación<sup>157</sup>, independencia-dependencia política o comercial, informar-vender, ciudadanos-público consumidor, hechos reales-realidad mediatizada o inventada, verdad-poder, etc. Dilemas que no sólo no están resueltos, sino que invitan a la sospecha constante de unos profesionales respecto de otros y del público en general sobre la labor de los medios de comunicación.

La consideración «ubicua» de la comunicación que resalta Martín Algarra y que trae como consecuencia la confusión también entre los conceptos arriba expuestos, «ayuda a comprender por qué se da generalmente en la sociedad una valoración negativa al trabajo que realizan los profesionales de la comunicación» (TC: 32).

Diezhandino, Bezunarte y Coca revelan en su estudio<sup>158</sup> cómo los profesionales de la comunicación ponen en tela de juicio las prácticas de sus compañeros. En sus entrevistas a periodistas de prestigio, Margarita Riviere<sup>159</sup> rescata varios de los dilemas arriba enumerados -y algunos otros-, entre los que podemos destacar los

<sup>155</sup> Por *prácticas profesionales* entiéndase no sólo la dimensión técnica, sino también la ética.

<sup>156</sup> ECO, U. *o.c.*, 23.

<sup>157</sup> Puede revisarse este interesante diálogo entre dos autores en una misma publicación: GIMENEZ ARMENTIA, P., «La objetividad: un debate inacabado», en *Comunicación y Hombre*, n.º 1, 2005, 91-103. GALDÓN, G., «De la objetividad a la prudencia. Hacia un paradigma informativo humanista», en *Comunicación y hombre*, n.º 2, 2006, 43-53.

<sup>158</sup> DIEZHANDINO, P. BEZUNARTEA O. Y COCA, C. *La élite de los periodistas*, UPV, Bilbao 1994.

<sup>159</sup> RIVIERE, M., *El segundo poder*, El País Aguilar, Madrid 1998.

siguientes: la recopilación de citas que habla de los periodistas como de «cuentistas globales» y la pregunta sobre si ésta sociedad de la información proporciona comunicación o incomunicación. Martín Algarra denuncia cómo «en nuestros días y en muchos casos, esa supuesta comunicación produce justamente lo contrario: la desintegración social, la separación, el desconocimiento, la ignorancia, el engaño, la violencia» (TC: 11).

Ortega y Humanes sintetizan muy bien la percepción general -admitida por investigadores, teóricos, profesionales y gran parte del público- de que los «productos» de los medios de comunicación forman un hombre «sin criterio». En su artículo «La percepción pública de la profesión periodística y de los medios de difusión», Berganza Conde<sup>160</sup> pone de manifiesto no sólo las duras opiniones que los ciudadanos tienen sobre la labor de los periodistas, sino también las denuncias de los sectores profesionales y científicos sobre las informaciones que los medios ofrecen de sus trabajos.

La literatura, el cine y ensayos como el del contundente Hilaire Belloc<sup>161</sup> revelan también los trapos sucios de la prensa, como un medio a la vez poderoso, corrosivo invasor y manipulador, que pierde la oportunidad de ser utilizado como medio edificante y educativo.

Aunque el panorama parece desolador, queremos proporcionar una disculpa tanto a los profesionales como a los investigadores -dos *gremios* entre los que nos incluimos-. Una disculpa que es triple y tiene que ver con: el momento histórico en que nace la ciencia de la comunicación, el contexto intelectual en el que nace y la juventud de la disciplina.

El ritmo de los cambios sociales y de los propios medios de comunicación desde finales del siglo XIX hasta hoy ha superado con creces el de los cambios

---

<sup>160</sup> BERGANZA CONDE, M<sup>a</sup> R., «La percepción pública de la profesión periodística y de los medios de difusión», en *La comunicación: industria, conocimiento y profesión*, UCM, Madrid 2003, 153-163.

<sup>161</sup> BELLOC, H. *La prensa libre*, Nuevo Inicio, Granada 2007.

históricos anteriores. Como hemos visto, se acusa hoy a las primeras investigaciones de ser sólo de corte empírico, de no tener una teoría detrás que las sustentara, de abordar teóricamente la comunicación de masas sin haber desarrollado primero una teoría de la comunicación humana y haber centrado la cuestión de la comunicación no en la comunicación misma, sino en sus efectos sobre la masa. Todo esto es cierto, pero lo fácil es decirlo cien años después. Durante buena parte del siglo XX, descubrir la importancia de los medios y sus efectos era una tarea urgente y de supervivencia tanto para las democracias liberales como para los regímenes totalitarios, pues se jugaban la victoria de su modo de entender el mundo, una victoria no sólo ideológica, sino también axiológica, existencial, militar, geográfica, etc.

El contexto intelectual en el que nace la Teoría de la comunicación resulta también peculiarmente convulso. Las disciplinas hermanas de las que se alimenta -y no sólo entre las Ciencias Humanas- viven también un periodo crítico en el sentido preciso de la palabra. La revisión sobre las posibilidades y límites del conocimiento científico son entonces y todavía hoy debatidas, hasta el punto de quedar admitidos presupuestos relativistas donde la ciencia parece contentarse con la aplicabilidad de sus conocimientos -hasta su falsación- y con la coherencia interna -meramente formal- de sus propios planteamientos<sup>162</sup>.

Por último, la juventud de la disciplina debería hacernos mirarla con cierta condescendencia. Desde Tales de Mileto -primer filósofo- a Aristóteles -primer sistema maduro de pensamiento filosófico- no pasan ni cien ni doscientos años, sino tres siglos. Y el mundo y la sociedad que conocieron los griegos resultaban bastante más sencillos y estables que los actuales.

Si estas tres circunstancias afectan a los investigadores -con más capacidad, tiempo y dedicación a la reflexión y maduración que el resto de los hombres-, imaginemos cuánto afectaron a los profesionales de la comunicación. Es más: la

<sup>162</sup> GARCÍA RAMOS, J. M., «Investigación y evaluación. Implicaciones y efectos / Algunas reflexiones metodológicas sobre investigación y evaluación educativa», en *Revista Complutense de Educación*, vol. 10, n.º 2, 1999, 191-193.

propia expresión «profesional de la comunicación», resulta, por sí misma, muy novedosa, porque el modo -por citar sólo el caso de los periodistas- en que ellos se han visto a sí mismos a lo largo del último siglo da para más de un trabajo de investigación (Ortega y Humanes).

Finalizado el análisis y justificadas las razones por las cuales creemos que la investigación en comunicación hoy se encuentra en el punto en el que está, nos toca plantear vías de solución.

### **3.4. Una referencia esperanzadora: la sociología relacional de P. Donati**

Antes de abordar nuestra propuesta, consideramos interesante repasar la obra de Pierpaolo Donati, padre de la sociología relacional, por dos razones. La primera, porque arroja luz sobre muchos de los problemas aquí planteados, al abordar el estudio *en sí* de las relaciones sociales en cuanto que relaciones, y al suponer esto un modo de superar el dilema objetividad-subjetividad; puestos, como sucede en casi todos los autores, a investigar la comunicación desde perspectivas sociológicas, creemos que ésta es una sociología mejor preparada que las de corte funcionalista, crítico o interpretativo. La segunda, porque nuestro propio planteamiento filosófico exige un diálogo capaz de integrar por vía de profundidad los aciertos de otras disciplinas que se ocupan de nuestro objeto de estudio, y parte de la sociología de Donati así lo hace.

Pierpaolo Donati recoge en *Repensar la sociedad / el enfoque relacional* cuatro ensayos en los que aparecen temáticamente presentados los fundamentos de su sociología relacional después de un afinado análisis de los límites de la sociología clásica. Nuestra exposición se centrará fundamentalmente en explicar su concepto de *relación social*, más que en exponer toda su teoría o entrar su revisión crítica que, aunque nos parece bastante acertada, discutir con ella excedería las pretensiones de este epígrafe. No obstante, al hilo de nuestra exposición,

comentaremos cómo su propuesta proporciona nuevas críticas, así como vías de solución, a los planteamientos sociológicos revisados con anterioridad.

Según García Ruiz, quien traduce y escribe un estudio introductorio para esta obra en su edición en castellano, Donati entiende la sociedad como «una configuración de relaciones que emergen, se reproducen, cambian y desaparecen con el paso del tiempo»<sup>163</sup>. Los individuos, solos o agrupados, no son aún sociedad: lo son en la medida en que configuran relaciones y vínculos entre ellos. Evidentemente, no cualquier forma de relación es una relación social, pero en esta definición ya vemos que la categoría fundamental para Donati no son tanto los individuos, los hechos o las funciones, sino «la relación social»:

«En términos generales, por relación social debe entenderse la realidad inmaterial, situada en el espacio y en el tiempo, de lo interhumano. Está entre los sujetos agentes y, como tal, constituye su orientarse y actuar recíproco. Se distingue de todo aquello que está entre los actores individuales o colectivos, considerados como polos o términos de la relación. Esta “realidad-entre”, hecha conjuntamente de elementos objetivos y subjetivos, es la esfera en la que se define tanto la distancia como la integración de los individuos respecto a la sociedad: depende de ella si, y en qué forma, medida y cualidad el individuo puede distanciarse o comprometerse respecto a los otros sujetos más o menos próximos, a las instituciones y, en general, respecto a las dinámicas de la vida social»<sup>164</sup>

Ahora bien, esta *relación social*, según Donati, no puede ser explicada como mera «proyección, reflejo o producto de los actos singulares», como pretende la sociología fenomenológica; ni tampoco «como expresión y efecto de estructurales sociales, de *status-roles*, o de una totalidad o de un sistema social global»<sup>165</sup>, como pretende el estructural-funcionalismo o, desde otro ángulo, la perspectiva crítica.

<sup>163</sup> GARCÍA RUÍZ, en el estudio introductorio de la obra de Donati, *o.c.*, 10.

<sup>164</sup> DONATI, *o.c.*, 55. Aunque no nos interesa ahora valorar críticamente la propuesta de Donati, queremos subrayar algunos límites de su planteamiento al no contar con el utillaje intelectual del pensamiento relacional de nuestra propuesta. Baste señalar que al considerar la «relación social» como «hecha conjuntamente de elementos objetivos y subjetivos», no capta lo esencial de la relación -que, como veremos, no es ni *objetivo* ni *subjetivo*, sino *ambital*- ni la integra constitutivamente en los agentes que interactúan quienes quedan, necesariamente, como *polos* de la relación, y no como realidades inmersas en ella.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 60.

«Un ejemplo. ¿En qué consiste la amistad como “hecho social”? La amistad brota de la persona -y sólo de ella- pero no puede ser un hecho individual. No se puede ser amigo en tanto que individuo. La amistad es el reconocimiento de algo que no pertenece a ninguno de los dos sujetos a la vez que está entre ambos. La amistad, como la sociedad, es de todos y de nadie. Para ser amigos es preciso ser, al menos, dos y compartir e intercambiar algo. Si se prescinde de ese “algo” (que implica una intersubjetividad pero también otros modos no individuales de reconocimiento), queda el “compartir” (la relación o acción recíproca<sup>166</sup>) que da sentido, forma y contenido a la amistad. Compartir no es algo que pueda explicarse en términos de meros individuos, aunque, por otra parte, tampoco es una realidad colectiva en sí misma, ni viene impuesta por autoridad impersonal alguna. Ninguno de los dos sujetos puede vivirlo como externo e impuesto. Entre ambos han creado una relación que, dependiendo de ellos mismos, tiene unas premisas que no dependen de ellos e implica cosas que van más allá de su individualidad. La amistad entraña un “dividir con”<sup>167</sup> que incluye mucho más que las dos individualidades»<sup>168</sup>.

Este ejemplo arroja una crítica nueva a las perspectivas sociológicas que ya analizamos antes: su incapacidad para dar cuenta de la relación, del *entre* en sí mismo considerado. Crítica que se vuelve especialmente grave cuando dichas perspectivas son utilizadas para abordar el estudio de una relación -un *entre*- muy especial: la comunicación.

Del ejemplo sobre la amistad se pueden ya enumerar las características de la relación social: es una realidad *sui generis* que se da *entre* los individuos; es recíproca -un circuito de donación en ambas direcciones-; es una referencia intencional y significativa; es un vínculo entre personas generado o actualizado en su interacción; y es un resultado emergente de la acción recíproca entre los sujetos implicados.

En palabras de Donati:

«la relación social es aquella referencia -simbólica e intencional- que conecta sujetos sociales en la medida en que actualiza o genera un vínculo entre ellos, es decir, en cuanto

---

<sup>166</sup> En realidad, la etimología es otra: *re-latio* (lo que se vuelve a traer).

<sup>167</sup> En castellano se entiende mejor «compartir».

<sup>168</sup> *Ibid.*, 61.

expresa su “acción recíproca”. Ésta consiste en la influencia que los términos de la relación tienen el uno sobre el otro y en el efecto de reciprocidad emergente entre ellos»<sup>169</sup>.

Conviene distinguir dos modos de estar en relación:

«“Estar (o ser) en relación” puede tener un significado estático o también dinámico; puede querer decir encontrarse bien en un contexto -sentido morfostático- o bien en una interacción -sentido morfogenético-. Por eso, es oportuno distinguir entre relación social como contexto y relación social como interacción. Ver la relación social como contexto implica entenderla como situación de referencia simbólica y de conexión estructural observada en el campo de la investigación. Observar la relación como interacción implica pensarla como efecto emergente, que surge en una dinámica interactiva o a partir de esa misma dinámica»<sup>170</sup>.

Estudiar esta relación -sea estática o dinámica- no consiste sólo en estudiar a los términos de la relación y su influencia mutua, sino atender a la relación misma, como realidad distinta de los sujetos que se relacionan y que *impone* sus propias condiciones:

«estar en relación implica que, actuando uno con referencia a otro, *ego* y *alter* no sólo se orientan y condicionan mutuamente, sino que dan lugar a una conexión *sui generis* que en parte depende de *ego*, en parte de *alter*, y en parte de una realidad (efectiva o virtual) que no depende de ambos sino que les excede»<sup>171</sup>.

Al definir la relación social como realidad *sui generis* Donati quiere constatar que ésta «refleja un orden propio de realidad que reclama una atención y una gestión teórico-práctica específicas»<sup>172</sup>. Una realidad relacional que, además, es precisamente la constitutiva del hombre en cuanto que ser social. Lo que distingue a la relación social de otras formas de relación es: ser «referencia

<sup>169</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 114.

simbólica», «vínculo estructural» y «fenómeno emergente como consecuencia de un actuar recíproco»<sup>173</sup>.

Al demandar que la relación social se aborde desde una reflexión teórico-práctico específica, Donati no hace sino denunciar la simplificación de determinados códigos demasiado simplificadores. Pone, como ejemplo, el binario (el usado para definir *información* por la Teoría Matemática de la Comunicación) por considerar que los pares privado-público, dentro-fuera, legal-ilegal son muy deficientes para reflexionar sobre la relacionalidad<sup>174</sup>.

Fruto de cada interacción, además del cambio en los sujetos se da un cambio en la relación; y es ese cambio en la relación el que cabe denominar, en sentido estricto, cambio social:

«Después de cada interacción, la relación de la que se parte y que se actualiza no es ya la misma: se refuerza o se debilita, o incluso cambia cualitativamente. Por esta razón, las relaciones sociales no sólo admiten, sino que exigen necesariamente una historia, pues sólo pueden existir en el tiempo (Gottman 1982)<sup>175</sup>. Las relaciones sociales tienen su propio código temporal, al que podemos denominar “código histórico relacional”, distinto del “código de la interacción” y distinto también del “código atemporal simbólico”»<sup>176</sup>.

El código histórico relacional dura lo que la relación social; el código de la interacción dura lo mismo que cada evento interactivo; el código atemporal simbólico es el tiempo de aquello que existe desde siempre y para siempre, por eso, propiamente hablando, no es una relación social.

Donati es plenamente consciente de que las relaciones sociales son contingentes y por eso no pretende que la Sociología proporcione explicaciones atemporales (universales y necesarias) sino meramente explicativas de lo contingente. Esto le proporciona un rigor en sus análisis respecto de las perspectivas de influencia

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, 114-115.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>175</sup> Nota en el original: GOTTMAN, J. M., «Temporal Form: Toward a New Language for Describing Relationships», *Journal of Marriage and the Family*, 44, 4, 1982, 943-962.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 96.



funcionalista -acusadas de legitimar el sistema actual por su incapacidad para dar cuenta del cambio o, dicho de otro modo, de legitimar como incuestionable lo dado- y de las perspectivas de la escuela crítica –deudoras de entender el cambio como determinado por la dialéctica materialista- al poder conjugar lo interpersonal subjetivo (la interacción), lo social y lo histórico sin confundirlo con lo ontológico. Ahora bien, deja la explicación de lo atemporal-simbólico (el universo de los valores, por ejemplo) a los filósofos, y a dicho reto trataremos de responder nosotros desde la filosofía dialógica.

Por último, queremos constatar cómo la reflexión de Donati supone toda una revisión a los fundamentos de la sociología, también a sus presupuestos *epistemológicos*, a sus *paradigmas* y a su *pragmática*.

Respecto de la *epistemología relacional*, ya anunciamos cómo el comprender la relación como una realidad *sui generis* exige una revisión de nuestro utillaje intelectual. En esa revisión se supera el código simbólico binario de la Teoría Matemática de la Comunicación por otro código *en red*, pero con esa superación se da también la de otros falsos dilemas ya denunciados. Donati menciona los de legal-ilegal o público-privado, pero también logra la superación del dilema sujeto-objeto. Mientras que el positivismo heredado por las perspectivas matemática, funcionalista y determinista insiste en estudiar *lo objetivo* como *cosa* y en cuando que *reductible a ley* y la perspectiva fenomenológico-interpretativa trata de *objetivar lo subjetivo* y lo *intersubjetivo* cayendo en el relativismo, Donati pone el acento en lo que no es estrictamente ni *objetivo* ni *subjetivo*: pone el acento en esa realidad *sui generis* que es la relación, el *entre*. El *entre* tiene sin duda algo que subjetivo, pero lo trasciende; y el *entre* asume sin duda algo de objetivo y determinado, pero tampoco se reduce a su determinación:

«La lógica de red no es, por eso, ni negación del sujeto, ni circularidad fenomenológica. Por el contrario, es el camino para observar, describir y definir la identidad de cada agente

teniendo en cuenta su subjetividad y evitando la circularidad indeterminada (al infinito)»<sup>177</sup>.

Así, dedica varias páginas a afirmarse frente al determinismo positivista y al relativismo fenomenológico; y especialmente se distancia de equívocos respecto del segundo: «la relacionalidad no es relativismo», ni pretende afirmarse como «un modo de disolver la “sustancia” o “naturaleza” propia de la conciencia u de los fenómenos sociales. El enfoque relacional, por el contrario, es un modo de distanciarse del relativismo»<sup>178</sup>.

Es más, trata de concretar su epistemología frente a las de la sociología tradicional desde un análisis somero pero revelador:

«La epistemología relacional asume que no existe conocimiento sin relación. Decir relación significa, forzosamente, entrar en un contexto que requiere la gestión de significados. Las filosofías objetivistas asumen como punto de partida lo designado y sobre ello construyen su discurso. Las filosofías subjetivistas tienen a resolver el problema semántico recurriendo a la función privilegiada y autoexpresiva del “yo”. La perspectiva relacional, en cambio, se aleja de un discurso cuya semanticidad se da, en cierto sentido, *a priori*. Acepta como única condición el que la experiencia del discurso exista como relación: no puede ejercerse ningún discurso allí donde no subsiste o no se puede expresar forma alguna de relación o de encuentro entre funciones subjetivas y objetivas de experiencia. La semanticidad así entendida se convierte, por eso, en una condición de la relacionalidad del discurso. Sin esta condición el discurso se reduciría a una expresión vacía, sin contenido ni significado, o a una reproducción pasiva de formas externas al discurso mismo»<sup>179</sup>.

Reconocida la verdad como una *relación* -entre el intelecto y la realidad- articulada mediante el discurso, el planteamiento *objetivista* (Teoría Matemática, Mass Communication Research, etc.) se limita descripción pasiva de lo que se ve; mientras que el *subjetivista* (Escuela Interpretativa) queda vacío de realidad.

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>179</sup> *Ibid.*, 92-93, en nota a pie de página.

El *paradigma relacional* expuesto por Donati entiende la sociedad como una «red de relaciones» y se distancia de la expresión *sistema* por considerar las «características sistémicas» (funcionalidad, conectividad, etc.) demasiado estrechas<sup>180</sup>. Afirmar que la sociedad es una red de relaciones no supone olvidar al sujeto, sino constatar que una suma de sujetos hace manada, no sociedad. Lo propio de lo social es la relación -intencional, simbólica, recíproca, etc.- entre los sujetos. Del mismo modo, afirmar que la sociedad es una red de relaciones entre sujetos libera la comprensión de lo social de determinismos estructurales.

La *pragmática relacional* de Donati parte de reconocer que «no existen sujetos y objetos aislados, sino tramas complejas de relaciones en las que sujetos y objetos se definen relacionamente» y, por lo tanto, «cuando se interviene sobre un sujeto o un objeto, se debe operar sobre la trama relacional en la que se encuentra lo que se observa» y «todo ello, teniendo en cuenta que se genera una relación entre quien observa y quien es observado»<sup>181</sup>.

La claridad de Donati en la denuncia de los límites de la sociología clásica y la clave de su propuesta pueden reconocerse en este párrafo:

«Se puede decir que, incluso allí donde la sociología ha desarrollado un pensamiento relacional, éste ha tenido un carácter idealista o positivista, pero raramente realista, en el sentido de un realismo crítico y relacional que asume como tarea propia la comprensión y explicación no ingenua, ni cosificante ni subjetivizante, del mundo social como mundo que tiene su propia “objetividad” en cuando, al mismo tiempo, está socialmente construido aquí y ahora, y es metaexistente (en el sentido de ir más allá de lo socialmente percibido o perceptible)»<sup>182</sup>.

Creemos que esta somera explicación de la sociología relacional de Pierpaolo Donati cumple los objetivos que pretendíamos: enfocar los problemas de las perspectivas sociológicas clásicas desde un nuevo prisma y proporcionar herramientas y claves para la reflexión filosófica de las relaciones.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 129-130.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 130-131.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 131.

Por un lado, reconoce los límites de las perspectivas sociológicas clásicas y propone una vía de superación de corte realista y flexible para comprender las relaciones en cuanto que relaciones, con las ventajas que esta perspectiva supone para la comprensión de lo social y de la comunicación, así como para elaborar una epistemología realista que pretende superar el falso dilema objeto-sujeto. Si nosotros quisiéramos encuadrar la Teoría de la Comunicación en el ámbito de las ciencias sociales, creemos que un buen punto de partida lo tendríamos en este autor.

En segundo lugar, las reflexiones de Donati y sus aplicaciones al ámbito de la sociología proporcionan un corpus fecundo para dialogar desde el pensamiento dialógico. En cierto modo, la sociología relacional es deudora de esta perspectiva intelectual, como muestra el que entre los autores que inspiran a Donati encontremos a Hannah Arendt y Martin Buber. Es más: el propio Donati reconoce que la sociología estudia relaciones contingentes y que la «relación social», desplegándose en la contingencia, hunde sus raíces en una realidad no contingente<sup>183</sup>. Como ningún saber contingente puede edificarse como ciencia sólida sin un basamento no contingente. Lo *necesario* de las relaciones y de sus modos de ser es, precisamente, el estudio de la filosofía. Así, este diálogo entre el pensamiento dialógico y la sociología relacional, lejos de meternos de nuevo en el problema de la multidisciplinariedad, resulta una interdisciplinariedad legítima en un doble sentido.

Por un lado, pretende conformar un corpus disciplinar, tanto para la sociología relacional como para el pensamiento dialógico; pero esa identidad disciplinar no puede hacerse de espaldas al resto de disciplinas sino que, precisamente, se conforma en el diálogo diferenciador respecto de ellas<sup>184</sup>.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>184</sup> Veremos en el cuerpo de la tesis cómo la identidad de una realidad -en este caso, de una disciplina- se desarrolla y plenifica precisamente en el *estar en relación* con otras realidades y en cómo se da esa relación.

Por otro lado, el diálogo entre las disciplinas más especulativas y las experimentales pretende a un tiempo conformar un lenguaje común que haga posible integrar las reflexiones sobre distintos niveles de realidad en un solo corpus teórico -síntesis de saberes- y mejorar y corregir tanto las hipótesis de la especulación como las preguntas y el utillaje intelectual utilizado por las disciplinas experimentales. Por ejemplo: estamos convencidos de que al formular nuestra propuesta dialógica nos ajustaremos más a la realidad en la medida en que atendamos cuidadosamente a las observaciones ya hechas por Donati; por otro lado, también creemos que nuestra reflexión especulativa puede proporcionar a Donati una mayor precisión en esa *lógica de lo relacional* que trata de elaborar (sin ir más lejos, creemos que su planteamiento sería más capaz de explicar la reciprocidad si asumiera un pensamiento y un lenguaje en espiral y algunas de las categorías intelectuales que propondremos nosotros a lo largo de la tesis); y además de esa precisión, la filosofía relacional puede identificar, como decíamos antes, lo que de necesario tienen -por ontológico- las relaciones sociales, que en cuanto que dadas siempre en una sociedad determinada son contingentes.

#### **4. Recapitulación y propuesta de nuestra investigación**

##### **4.1. Alcance y límites de la actual investigación en comunicación**

Sintetizamos aquí las aportaciones de las diversas perspectivas y autores estudiados al saber teórico de la comunicación; junto a dichas aportaciones, consideramos oportuno ofrecer sus límites, pues unas y otros están estrechamente ligados. Terminado este repaso, será sencillo ver dónde está la investigación hoy y qué preguntas importantes aguardan una respuesta adecuada que ensanche las posibilidades de esta disciplina.

Gracias a la Teoría Matemática, al funcionalismo y a la Mass Communication Research, contamos con *modelos* -fruto la Teoría General de Sistemas- *que describen muchos procesos comunicativos e identifican los elementos y las*

*relaciones entre ellos; también contamos con un vocabulario extendido y compartido con buena parte de la comunidad científica, aunque la ambigüedad de muchos de estos conceptos ha limitado gravemente las posibilidades de la investigación, arrojando conclusiones aparentemente definitivas pero definitivamente insuficientes.*

Al funcionalismo le debemos, además, la elaboración de conceptos relevantes en la comunicación social, como la *delimitación de las funciones y disfunciones* de la comunicación. Aunque *la comprensión de la comunicación sólo desde el punto de vista funcional resulta muy deficiente por parcial* (reduce la finalidad y el sentido a funcionalidad), no deja de ser ésta una comprensión real y necesaria.

También debemos a estudios como el de Laswell la influencia en una de las áreas más investigadas desde 1940: *el estudio de los efectos*, más o menos identificables, más o menos grandes, más o menos inmediatos. Aunque lo que aquí se ha estudiado es mucho, *las conclusiones resultan difícilmente generalizables y conviven varias teorías que ni terminan de verificarse ni de falsarse*, seguramente por la incapacidad para incluir en sus análisis la variable de la libertad humana. Además, los efectos estudiados son sólo los empíricamente observables, mientras que el resto de efectos son sólo supuestos bajo presupuestos ideológicos determinados, como los denunciados por la perspectiva crítica.

A la escuela crítica debemos una comprensión de *la comunicación social integrada en lo social*, visto fundamentalmente como *lo económico y lo político* y en clave de *estructuras y control del poder*. Eso la sitúa como una perspectiva que *ofrece una reflexión moral* respecto del uso de la comunicación. No obstante, *un planteamiento fundamentado en un logos de poder, no es capaz de explicar ni de justificar las realidades bajo un criterio distinto, como, por ejemplo, el logos de amor*, que tan a menudo va precisamente ligado a la realidad de la comunicación.

También debemos a la escuela crítica su *apostar por la razón analítica y la capacidad deductiva respecto de lo social y lo comunicativo*, lo que hunde las

raíces de esta reflexión en la filosofía, si bien *lo hace en el idealismo alemán y en la inversión operada por el materialismo marxista, lo que supone asumir una dialéctica que no sólo deja fuera buena parte de la realidad, sino que aborda la realidad abarcada desde una lógica insuficiente.*

A quienes han reflexionado sobre la importancia de la tecnología en la configuración social, cultural e incluso en nuestra capacidad cognitiva, les debemos el *constatar que la comunicación exige una mediación tecnológica y que la tecnología no es «inocente»*. No obstante, esta perspectiva *no articula satisfactoriamente qué supone esa mediación, en qué medida limita, condiciona, hace posible o anula la posibilidad del hombre de conocer la realidad, de comunicarse auténticamente y, en definitiva, de ser verdaderamente libre.*

A la perspectiva interpretativa le debemos, en primer lugar, *el retorno a las cosas, al centrar la investigación en la comunicación interpersonal*. También le debemos *el concepto de intersubjetividad*, en el que late ya un acercamiento a la necesaria reflexión sobre el *entre* de los sujetos que se comunican y la necesidad de dotar de *sentido* la interacción comunicativa. El problema es que *el «análisis objetivo de subjetividades» –en la medida en que esto pueda hacerse– no constituye en absoluto algo así como «objetividad real»*. Del mismo modo, la observación de la creación de sentido entre varios sujetos no nos revela el sentido de la comunicación en cuanto que comunicación, sino sólo el sentido de esos sujetos en cuanto que son esos sujetos concretos.

A la Doctrina Social de la Iglesia le debemos *una propuesta moral sobre el uso de los medios de comunicación* formulada desde los valores del bien común, el derecho a la información, la libertad de expresión, el principio de subsidiariedad, la participación del hombre en la cultura, en la formación y en la vida política, la solidaridad, la verdad, la libertad y la caridad. Ahora bien, esta reflexión *no es sino una propuesta para el diálogo interdisciplinar, no un corpus de conclusiones necesarias insertadas en una teoría de la comunicación ya formulada y articulada.*

A muchos autores, en sus intentos por crear teorías generales o por acuñar términos como interciencia, ciencia matriz, etc. debemos la intuición de que *se hace necesaria una propuesta disciplinar capaz de integrar las aportaciones de las investigaciones particulares, ordenarlas y dotarlas de un sentido que esté más allá de esas propias investigaciones*. El límite de todas las propuestas se encuentra en que *proponen una integración por acumulación, no por vía de profundidad, lo que hace imposible la ordenación jerárquica de las investigaciones y de las realidades estudiadas, así como la dotación de verdadero sentido a dichas síntesis*.

De Martín Algarra, quien ha tratado de vincular la perspectiva interpretativa con el realismo filosófico, queremos rescatar aquí una de sus reflexiones fundamentales: *para comprender la realidad de la comunicación debemos empezar por comprender el fenómeno de comunicación básico y más intenso: el de la comunicación interpersonal*, el cuál debe ser modelo de toda otra forma de comunicación, necesariamente derivada de ésta. Eso sólo es posible *en diálogo con la filosofía*.

A Pierpaolo Donati debemos el *haber comprendido las relaciones sociales como una realidad sui generis con unas características peculiares que deben estudiarse por sí mismas y en relación con los sujetos que se relacionan*. La propuesta de Donati exige por su carácter sociológico -contingente-, una filosofía sobre lo no contingente en la que sustentarse y con la cuál creemos que adquirirá un utillaje intelectual apropiado para explicar mejor realidades que en su obra aún quedan presas de conceptos y dilemas como *objeto-sujeto, polos o términos de la relación, contingente y no contingente, etc.*

A todas las perspectivas y autores repasados -y a tantos otros autores injusta pero necesariamente no citados- *debemos el haberse producido una cantidad inmensa de investigación, de reflexiones, de perspectivas, de aciertos, verdades parciales, de conceptos, de modelos, de niveles de análisis, etc. que dan sobrada cuenta de*



casi todos los elementos que tienen que ver con la comunicación –especialmente de los contingentes-, de las realidades relacionadas con la comunicación, aunque distintas de ella y de los niveles de análisis desde los que es pertinente reflexionar sobre la comunicación. No obstante, *todo este ingente campo de conocimientos permanece desordenado, sin posibilidad de diálogo fecundo entre sí, sin posibilidad de verificación, falsación o contraste entre unos y otros, sin un corpus común de vocabulario, conceptos, definiciones, esquemas intelectuales, métodos, etc. que hagan de la ciencia de la comunicación un saber disciplinar e integral.*

#### **4.2. Lo que esperamos de nuestra investigación en comunicación**

Visto el repaso anterior, creemos que son dos los retos fundamentales pendientes para la investigación teórica sobre comunicación:

1. Por un lado, la urgente y necesaria tarea de ofrecer un corpus disciplinar sólido, que ofrezca respuestas, definiciones y esquemas intelectuales a un tiempo flexibles -capaces de integrar las aportaciones de los estudios e investigaciones particulares- y rigurosos -universales y necesarias en el sentido de científicas, y no-contingentes en el sentido de que sirvan como base y fundamento sólido de cualquier análisis o reflexión particular, independientemente de la situación, contexto histórico o cultural, etc.-.
2. Por otro lado, la necesidad de ofrecer una epistemología y una metodología adecuadas para abordar la complejidad de la comunicación en todas sus dimensiones entitativas, entre todos los elementos y relaciones que la constituyen, y entre ella y el resto de realidades y disciplinas con las que tiene un estrecho contacto.

A) Una propuesta filosófica disciplinar

Creemos que una propuesta filosófica disciplinar de carácter realista podría:

- *Ofrecer definiciones, reflexiones y conclusiones no-contingentes*, sino universales y necesarias para todas las situaciones de comunicación. Es decir, definiciones *esenciales*. Éstas no podrán, evidentemente, agotar la realidad de la comunicación, pero sí ofrecer un fundamento común que sea base y referente de los estudios de comunicación particulares.
- *Contar con los aciertos de las investigaciones y teorías parciales hechas hasta la fecha, ordenándolas y llevándolas a plenitud de sentido no por vía de generalización ni de amplitud de la descripción, sino por vía de profundidad o de observación analéctica*. La profundidad analéctica supone atender a la realidad en todos sus niveles entitativos, ordenándolos jerárquicamente entre sí. Así, esperamos poder dar cuenta ordenadamente de lo objetivo, lo subjetivo, lo ambital o superobjetivo, lo sustancial, lo relacional, lo psicológico, lo social, lo antropológico, etc. analizado hasta ahora de forma parcial.
- *Ofrecer un lenguaje y un pensamiento riguroso y flexible*, capaz de integrar las teorías e investigaciones parciales y de dar cuenta de la realidad de la comunicación y de los elementos comprometidos en ésta. Por *pensamiento flexible*, no vamos a entender aquí ni relativismo, ni pensamiento débil, ni integración por generalización o amplitud de la descripción -que ya hemos mostrado insuficiente-. Por pensamiento flexible vamos a entender justamente aquel *capaz de ajustarse a la flexibilidad de lo real; que -apoyado en la observación analéctica- sea capaz de integrar, ordenar y poner en diálogo tanto a las distintas perspectivas que abordan una misma realidad desde niveles distintos, como a los distintos conceptos -y realidades- que tienen que ver con la comunicación y están genéticamente vinculados entre sí*.

En definitiva: ofrecer un verdadero corpus disciplinar que pueda llamarse, en justicia, teoría de la comunicación, capaz, desde su propia identidad, de un fecundo diálogo interdisciplinar con el resto de ciencias que tienen que ver con la comunicación.

### B) Un marco epistemológico adecuado

Al observar los límites de las diversas perspectivas que han abordado el estudio de la comunicación, vimos cómo la realidad de la comunicación es compleja y sus límites, aparentemente difusos. Vimos cómo cada perspectiva era capaz de dar cuenta de algún aspecto de la comunicación al tiempo que se le escapaban otros. Vimos también cómo, aunque diversas perspectivas atienden a diversos aspectos, resulta imposible un diálogo fecundo entre unas y otras porque las teorías del conocimiento que sustentan cada perspectiva niega la validez epistemológica del resto de perspectivas, o integra algunas aportaciones de otras perspectivas violentando su sentido original.

Dos son los problemas fundamentales de las epistemologías estudiadas: el primero el provocado por el falso dilema objetivo-subjetivo. El segundo, el de la incapacidad de todas las teorías, deudoras del positivismo, de ofrecer conclusiones de carácter esencial, no contingente, que vinculen la realidad de la comunicación, en todas sus dimensiones entitativas, con la antropología y la ética, es decir, con el desarrollo de las personas en sociedad conforme a su plenitud.

Respecto del dilema epistemológico objeto-sujeto, se hace necesario:

- Superar la escisión del objeto de estudio en dos realidades aparentemente irreconciliables (lo objetivo y lo subjetivo de la comunicación), mal articuladas entre sí (de modo que una tiende a fagocitar a la otra).

- Superar la fractura entre el investigador y la realidad estudiada (combatir el prejuicio de que el sujeto investigador debe ser impersonal y atender sólo a los aspectos objetivos u *objetivables* de la comunicación).
- Superar la inmersión acrítica en el contingente y acientífico mundo de la subjetividad y la intersubjetividad (el sujeto se implica personalmente en lo estudiado tratando de objetivar lo intersubjetivo).
- En definitiva, se hace necesario ofrecer una epistemología capaz de dar cuenta de lo objetivo y lo subjetivo en toda su complejidad y articulación mutua, y del papel del investigador en esa tarea. Para eso, es necesario abordar también el problema metodológico.

Respecto de la metodología adecuada para estudiar la complejidad de la comunicación, se hace necesario un método capaz de:

- Situar al investigador en la debida distancia de perspectiva, que no es ni el análisis *incomprometido* de lo *objetivable*, que termina por despersonalizar la realidad de la comunicación (reduciendo al ser humano a mera función); ni la participación acrítica en lo subjetivo que conduce a objetivar la subjetividad con la pretensión de convertirla en universal.
- Dar cuenta de lo inobjetivo o superobjetivo que se da en la comunicación, que no es ni lo objetivo ni lo subjetivo, aunque los abarca y los trasciende. Es decir, dar cuenta de lo que de esencial y relacional hay en la comunicación, que no por no ser objetivable, ni por no depender del capricho de las subjetividades, deja de ser real, universal, necesario, operante, y determinante para que se de una buena o mala comunicación. De este modo podremos ofrecer definiciones y reflexiones no contingentes, capaces de orientar y dar criterio a las reflexiones particulares sobre comunicación.

- Vincular la realidad de la comunicación con la realidad del hombre y de su desarrollo personal en su justa articulación real. Lograr esto supone superar los planteamientos amoraes -y, por lo mismo, inmorales- sobre la comunicación, así como dialogar con las reflexiones morales hechas desde fuera de la propia realidad comunicativa.

Creemos que una propuesta disciplinar filosófica y realista, con una epistemología y metodología apropiadas, será capaz de solucionar algunos de los problemas más importantes y urgentes de la actual investigación en comunicación. Además, en la medida en que seamos capaz de dar cuenta justo de esos problemas, estaremos en vías de superar el hastío de los académicos y profesionales de la comunicación, de ofrecer criterio y directrices para un mejor ejercicio profesional y, con él, de mejorar el mundo profesional y la imagen que de él tiene, en buena medida con razón, la mayoría de los ciudadanos.

#### **4.3. Justificación de la elección por el pensamiento dialógico**

Visto lo que se espera de la actual reflexión en comunicación, consideramos que la mejor apuesta para alcanzarlo es elaborar una teoría de la comunicación a partir de las intuiciones del pensamiento dialógico, personalista y existencial, debidamente encuadradas en la filosofía perenne y sistematizadas por el pensamiento de López Quintás. A esta propuesta la llamaremos, genéricamente, *pensamiento dialógico*, pues creemos que es la expresión que mejor recoge lo esencial de estos planteamientos.

Detallaremos en qué consiste esa síntesis y cómo se articula en el Capítulo II de esta tesis, pero ahora creemos conveniente justificar sintéticamente, y recordando lo visto hasta ahora, el porqué de la elección del pensamiento dialógico y lo que ello implica.

### A) Por qué Humanidades y no Ciencias Sociales

Es práctica generalizada encuadrar las investigaciones sobre comunicación -y su estudio en las universidades- en el área de Ciencias Sociales. Nosotros, sin embargo, hemos optado por hacerlo en el de Humanidades. La elección no es caprichosa, sino que responde a dos reflexiones fundamentales fruto de revisar el estado de la cuestión.

En primer lugar porque creemos que es desde las Humanidades, especialmente desde la reflexión sobre el hombre, como se pueden ordenar e integrar jerárquicamente los diversos estudios parciales. Ya hemos visto que las vías de generalización y de acumulación de investigaciones se muestran insuficientes. Sólo por vía de diálogo y profundidad analécticos nos creemos capaces de vincular esencialmente diversas realidades (e investigaciones), así como de ordenar diversos niveles entitativos.

Martín Algarra ya identificó la necesidad de que toda la reflexión sobre comunicación parta de la que es la forma de comunicación modélica, natural, original: la comunicación interpersonal. Pero no la comunicación interpersonal como *hecho social*, sino como realidad humana. Esto sólo puede hacerse en contacto con la Filosofía y, más concretamente, con la Antropología Filosófica (que nos revela qué y quién es el hombre) y con la Ética (que estudia la acción humana en cuanto que humana, y una acción humana de primer rango es precisamente la acción comunicativa), pero también con la Filosofía del Lenguaje, la Epistemología, etc.

Cualquier reflexión sobre comunicación que no comprenda la comunicación en este contexto, será necesariamente una reflexión superficial y deshumanizada que obvia lo esencial, a saber: qué tiene que ver la comunicación con el hombre en cuanto que hombre, y con su naturaleza segunda, es decir, con su edificación personal en orden a la plenitud de su vida.

La segunda razón la extraemos de una denuncia constante al revisar el estado de la cuestión: la falta de un marco disciplinar adecuado, de superar la indefinición del objeto de estudio, de acabar con el escándalo de la infinidad de definiciones y de la equivocidad del vocabulario utilizado. Creemos que buena parte de esta ambigüedad se debe precisamente a haber encuadrado la reflexión sobre comunicación entre las Ciencias Sociales, disciplinas que por su propia metodología y objeto estudian lo contingente y mudable, es decir, lo que ahora es de una manera pero podría ser de otra. Incluso cuando atendemos a las raíces filosóficas de la sociología actual (positivismo), vemos que éstas sólo proponen una reflexión descriptiva que atienda a las causas próximas. Así, evidentemente, toda nuestra reflexión será parcial o caduca; todas nuestras definiciones, parciales; todo nuestro vocabulario, relativo.

Creemos que la única oportunidad para ofrecer una reflexión disciplinar e integral, unas definiciones o explicaciones universales y necesarias, y un vocabulario flexible pero riguroso, es encuadrar la reflexión en aquello que no cambia, en lo esencial, en lo universal y necesario, y eso es, precisamente, lo que estudia la Filosofía.

Ahora bien, muchas veces se tacha a la reflexión filosófica sobre comunicación de formal e idealista. Tal vez esto pueda ser cierto de la Escuela Crítica, como vimos al repasar el estado de la cuestión, pero no lo es en modo alguno del pensamiento realista dialógico, preocupado, muy especialmente, por atender a lo que de universal, necesario y esencial descubrimos *en* lo concreto e incluso *en* lo contingente (y no supuestamente *detrás* o *sobre* lo concreto y lo contingente).

Entre los inspiradores del pensamiento dialógico encontramos, fundamentalmente, filósofos, aunque no sólo. Los pensadores dialógicos inauguran siempre su reflexión a partir de las experiencias de encuentro del hombre con el hombre, con el arte, con el mundo, con Dios. Es decir, que toda su reflexión se encuentra estrechamente vinculada a *la experiencia* ética, estética y religiosa, por lo que el diálogo con las llamadas Humanidades en general es insoslayable; y el riesgo de

caer en el formalismo, *a priorismo*, o *idealismo*, mínimo. Si acaso corren algún riesgo determinados pensadores dialógicos es precisamente el de universalizar una experiencia subjetiva. Para evitarlo, nuestro planteamiento dialógico entronca con el realismo clásico y pone en diálogo muy diversas experiencias para rescatar sólo lo que de universal hay en ellas, además de concretar una teoría del conocimiento y una metodología exigentes que desarrollaremos en el Capítulo II de la tesis.

### B) Por qué dialógico y no dialéctico

No es capricho escoger una palabra que no viene en el diccionario de la RAE y que siempre subraya en rojo el corrector del Word. La expresión «dialógico» es técnica y cuenta ya con suficiente tradición en nuestra filosofía. Se distingue además del término «dialéctico» porque su finalidad, su sentido y su metodología son radicalmente distintos.

Cuando en el siglo XXI hablamos de dialéctica nos referimos habitualmente a Hegel (y a sus herederos, tanto idealistas como materialistas) y su teoría del conocimiento, de la historia, etc. Este autor hunde sus raíces en el idealismo alemán y está muy influenciado por el romanticismo de su tiempo. La dialéctica del espíritu absoluto en Hegel supone un *logos*, una clave de interpretación que ordena y da sentido a toda la realidad. La finalidad de esa dialéctica es el autodesplegarse del espíritu absoluto en la tarea de lograr la autoconciencia de sí. Cabe sintetizar su movimiento en la expresión clásica de tesis-antítesis-síntesis o, en fórmula más comprensible: afirmación, negación y superación e integración de la contradicción.

Al analizar la perspectiva crítica repasamos las claves del pensamiento dialéctico. Vimos que la teoría crítico-dialéctica se afirma como auto-reflexiva, dialéctica y práctica<sup>185</sup>. De su auto-reflexividad vimos que, precisamente por esquivar la aportación empírica, corre el riesgo de caer en un idealismo tautológico y

---

<sup>185</sup> GINER, ESPINOSA Y TORRES, *o.c.*, 775.



autoexplicativo, pero al margen de la realidad. De su dialéctica estudiamos cómo sus leyes están lejos de ajustarse a la realidad, al presentar ésta como esencialmente conflictiva, como una síntesis de opuestos fruto de la anulación de lo distinto y como un crecimiento entitativo en el que lo inferior engendra lo superior. La aplicación de esta dialéctica nos presenta la historia como una necesaria lucha de clases donde el enfrentamiento dominador-dominado entre ellas da origen a supuesto estadios superiores de humanidad. Por último, su dimensión práctica (moral), vista desde esta lógica del dominio, no puede ser sino coercitiva, de mutuos controles en equilibrio y que conduce a la parálisis moral, tal y como el propio Habermas ha denunciado.

Implícitas en el pensamiento dialéctico están las siguientes tesis:

- Nada es eterno, excepto el cambio en sí mismo.
- El dinamismo dialéctico es de tesis / antítesis (o extrañamiento de la tesis) / síntesis (dominio de la razón). Este dinamismo del espíritu absoluto desplegándose en la realidad material, supone: no sólo asumir la negación como parte constitutiva de la afirmación; sino asumir lo malo y destructivo como parte necesaria para llegar a lo bueno. En el plano metafísico supone admitir que el mal existe ontológicamente y que, además, es constitutivo del bien.
- El motor de este dinamismo dialéctico es el espíritu absoluto, que debe llegar a convertirse en razón autoexplicativa y autoconsciente de sí.
- Hay, por todo esto, un *a priori* ideológico -no sólo sistemático- en el análisis de la realidad, y es precisamente el esquema tesis-antítesis-síntesis, que encorseta lo real bajo ese esquema, encaje mejor o peor.

La dialéctica marxista, mucho más extendida e implícita no ya en la sociología, sino en el pensamiento moderno en general, es fiel a este esquema, cambiando el

*espíritu absoluto* por un *determinismo material* o una especie de conciencia inconsciente del proletariado (la clave freudiana es evidente en Marcuse) y el *logos* de razón dominadora y autoexplicativa por el del poder o dominio fáctico. De ahí que la violencia (como negación del *status quo* o *segundo* momento dialéctico) sea un *bien* necesario para el aceleramiento de lo inevitable: la dictadura del proletariado. Del mismo modo, el *análisis* histórico que hace Marx en *El Capital*<sup>186</sup> se ve profundamente distorsionado al priorizar su esquema intelectual sobre los hechos<sup>187</sup>.

El pensamiento dialógico tiene en común con el dialéctico el asumir que hay un *logos* en el dinamismo de la realidad y que, por lo tanto, la reflexión debe explicar no sólo lo que permanece, sino lo que cambia, y porqué cambia. También comparte con la dialéctica el comprender que el dinamismo y el desplegarse de la realidad se produce en diálogo con otras realidades y se inserta necesariamente en la historia y, por ello, trata articular conceptos y esquemas intelectuales capaces de dar cuenta rigurosa del dinamismo de la realidad y de las relaciones entre las distintas realidades y disciplinas. Por último, coincide con la dialéctica en la necesidad y la exigencia de una dimensión práctica o moral que no quede al margen del conocimiento científico. Seguramente ahí acaban los parecidos.

El pensamiento dialógico huye de la tentación idealista al no afirmarse como autoreflexivo, sino en trato activo-receptivo, participativo, con la realidad en torno: «El método dialógico reconoce, principalmente, que lo primero que percibe el hombre es lo que existe fuera de él»<sup>188</sup>. Su herencia fenomenológica -volver a las cosas- y existencial, en este sentido, le aleja mucho del idealismo dialéctico.

El dinamismo de la realidad, tal y como lo entiende el pensamiento dialógico, no está gobernado bajo un *logos* de dominio o conflicto que busca la anulación de las

---

<sup>186</sup> MARX, K. *El Capital: Crítica de la economía política* (Tomo 1), FCE, Mexico 1995.

<sup>187</sup> Sobre la manipulación consciente de datos en *El Capital*, ver JOHNSON, P. *Intelectuales*, Vergara, Bilbao 2000, 75-90.

<sup>188</sup> GONZÁLEZ MARTÍN, M<sup>a</sup> del R., «Tradición y método de la filosofía personalista», en BURGOS, J.M., CAÑAS, J.L., FERRER, U. (eds.), *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Biblioteca Palabra, Ediciones Palabra, Madrid 2006, 99.

diferencias<sup>189</sup>, sino conducido por un «*logos fundante de las cosas*»<sup>190</sup>, que busca en el amor la unidad integradora de distintos. Este *logos* dialógico resulta más comprensivo y explicativo de la realidad que el dialéctico. El dialéctico explica bien la lucha y el conflicto, pero el amor al distinto no cabe en su esquema. El *logos* dialógico en el amor no sólo explica éste, sino que contiene también la realidad de la lucha y el odio como carencia. El dialéctico tiende a suprimir las diferencias anulando lo distintivo, mientras que el dialógico las respeta, aun cuando eso signifique topar con la «distancia insalvable del misterio» (PDE: 177).

Además, el pensamiento dialéctico se ha entendido las más de las veces como una vinculación de *modo horizontal*, como tensión necesaria de realidades en el mismo nivel -la dialéctica histórica, la lucha de clases, etc.-, mientras que el pensamiento dialógico es, también, analéctico, al proceder de *modo vertical* y buscar la unidad en la profundidad, vinculando diversos niveles entitativos entre sí -desde el físico al metafísico- (HEIP1: 35) y analógico, por lo que las reglas de la naturaleza y las propias del espíritu humano, estando relacionadas, no son las mismas.

Por último, la dimensión práctica (moral) del pensamiento dialógico, al estar fundamentada no en la autoridad o el poder fácticos, sino en una metafísica del amor, es propositiva, no impositiva, y apela a la inteligencia y libertad de los hombres para su crecimiento en humanidad y comunión.

En síntesis, frente al pensamiento dialéctico, el dialógico supone:

- El hecho de que la realidad sea dinámica y de que se despliegue no quiere decir que su dimensión estructural -estable- sea fugaz, inesencial o mudable. Más bien al contrario: en el desplegarse dinámico de la realidad, crece ésta en unidad estructural y hondura esencial.

<sup>189</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A., *Hacia un estilo integral de pensar I: Estética*, Editora Nacional, Madrid 1967, 266-288. Será citado como HEIP1.

<sup>190</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A., *El poder del diálogo y el encuentro*, BAC, Madrid 1997, 181. Será citado como PDE.

- La fuerza motriz del pensamiento dialógico no es la razón dominadora en su autoconocerse, sino el ideal de la unidad, fruto del encuentro amoroso e integrador que exige donación.
- El dinamismo dialógico no es de negaciones y dominio, sino de asunción creadora e integradora por elevación. La metafísica dialógica es consciente de la presencia del mal, pero ni le supone entidad ontológica alguna, ni resulta necesario para la consecución del bien, sino todo lo contrario: todo mal, en cuanto que mal, dificulta y aleja del ideal de la unidad.
- El conocimiento dialógico no supone un *a priori* formal, sino más bien al contrario: exige una participación real en lo conocido, un diálogo con la realidad, donde la realidad misma despliega su expresividad, sus reglas del juego, su modo de ser.

Una revisión crítica de la dialéctica hegeliana y una propuesta en armonía con lo que nosotros llamamos el pensamiento dialógico puede encontrarse en Peter Wust<sup>191</sup>; si bien nosotros hemos accedido a su obra gracias a López Quintás (PDE: 176-183).

Para evitar todos estos graves malentendidos, creemos necesario el uso de la expresión *dialógico* frente a *dialéctico*, así como incluir en esta corriente intelectual a pensadores anteriores al idealismo alemán que hicieron también del diálogo con lo real y con los hombres de su tiempo su sello de autenticidad, como Sócrates, Agustín y Tomás de Aquino. Creemos que lo *dialógico* expresa una tradición filosófica distinta de la dialéctica hegeliana y marxista. Seguimos en esto a muchos autores de tradición personalista, como el propio López Quintás, quien en la década de 1960 defendía esta *nueva dialéctica* y, finalmente, asumió la expresión *pensamiento dialógico*. No obstante, las modas de las palabras tal vez puedan confundirnos de nuevo, pues han aparecido recientemente algunos

---

<sup>191</sup> WUST, P., *Die Dialektik des Geistes*, Filser, Ausburgo 1928.

estudios de corte claramente dialéctico bajo el nombre de *dialógico*<sup>192</sup>. De ahí que dediquemos el Capítulo II de esta investigación a revelar nuestras fuentes de inspiración y a clarificar el sentido de los conceptos que emplearemos.

### C) Ventajas de la epistemología dialógica

Creemos que el pensamiento dialógico ha comprendido bien los problemas de la epistemología actual y que, por ello, se muestra especialmente capacitado para superar las aporías expresadas en el estado de la cuestión. Por un lado, puede superar la escisión investigador-objeto de estudio al situar el conocimiento no *en* uno de esos dos polos, sino *entre* ambos, en la justa relación entre uno y otro. En segundo lugar, es capaz de superar el falso dilema entre lo objetivo -empírico o ideal- y lo que escapa a toda objetivación, que no tiene por qué ser necesariamente subjetivo. En tercer lugar, porque el método analéctico permite vincular jerárquicamente entre sí los diversos niveles entitativos en que conviene analizar la comunicación. En cuarto lugar, porque es connatural al pensar dialógico el análisis y la profundización en los conceptos y el diálogo entre los diversos pensadores<sup>193</sup>, cosa especialmente necesaria en la actual reflexión sobre comunicación. Finalmente, porque el pensamiento dialógico exige un pensamiento en espiral capaz de atender al análisis de las relaciones *en sí* y de las realidades esencialmente interrelacionadas. Vamos a justificar estas afirmaciones.

Al revisar el estado de la cuestión vimos cómo uno de los problemas más extendidos en la investigación en comunicación -que en realidad es heredero de la actual epistemología de las ciencias sociales-, es el de la escisión entre el sujeto investigador y el objeto estudiado. Rodrigo Alsina lo plantea como «la aparición del sujeto como autor de la investigación»<sup>194</sup>. Un sujeto, obviamente, muy influenciado por su propia cultura o por lo que algunos autores han llegado a

<sup>192</sup> PIÑERIO y LOZANO, *o.c.*

<sup>193</sup> Cfr. GONZÁLEZ MARTÍN, *o.c.*, 99.

<sup>194</sup> *O.c.*, 140.

llamar con más radicalidad «precomprensión de la realidad»<sup>195</sup>. Perspectivas como la interpretativa asumen sin complejos esta subjetividad, exigen el compromiso y la participación del investigador con la realidad investigada y utilizan las llamadas técnicas cualitativas. Son acusados, evidentemente, de contaminar con su subjetividad los resultados de la investigación. Otras perspectivas de corte positivista denuncian esta subjetividad del investigador, por lo que tratan de reducirla al mínimo mediante las técnicas cuantitativas que proporcionan resultados de investigación medibles. No obstante, ni la elección de esos métodos, de las hipótesis y del análisis de resultados escapa a su precomprensión, con lo que no sólo no se resuelve el problema, sino que además se deshumaniza la investigación por reducir a medida empírica lo que de humanamente irreductible hay en la comunicación y por fomentar una actitud incomprometida, distante, entre investigador y objeto de estudio.

Late en el fondo de esta escisión sujeto-objeto lo que López Quintás ha llamado «los esquemas espaciales dentro-fuera, interior-exterior», que han sido convenientemente denunciados por su insuficiencia para explicar el modo de conocimiento humano, la relación del sujeto investigador con su objeto de estudio<sup>196</sup>. El método dialógico supera esa escisión mediante las categorías de inmediatez y profundidad, que se necesitan y exigen mutuamente para hacer «presente» en toda su realidad -objetiva y superobjetiva- el objeto conocido al sujeto investigador. Además, y precisamente porque asume que existe en cada investigador una precomprensión de la realidad expresada también en el lenguaje, el pensamiento dialógico invierte mucho tiempo en depurar los conceptos que utiliza y en atender como referencia primera e ineludible a la realidad de lo estudiado<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> VALVERDE, C. *Antropología filosófica*, Edicep, Valencia 2002, 23-28.

<sup>196</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A. *La metodología de los suprasensible I: descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Editora Nacional, Madrid 1963, 325-350. Será citada como MS.

<sup>197</sup> Si bien es evidente que nuestra comprensión de la realidad está *muy influenciada* por nuestra precomprensión (que Valverde considera incluso como una «conciencia refleja» o «un conjunto de variantes o invariantes que están más atrás de la conciencia de los individuos», *o.c.*, 24) y por nuestro lenguaje, no lo es menos que si algo *determina fundamentalmente* nuestro objeto de conocimiento es la realidad misma. «Existe, pues, una dialéctica cognoscente-conocido pero no tal que lo conocido en cuanto conocido no sea también real, o quede tan deformado al cognoscente que tengamos que aceptar un escepticismo o un relativismo subjetivista» (VALVERDE, *o.c.*, 26). En

Otro de los problemas tradicionales ha sido el falso dilema entre lo objetivo y lo subjetivo, que ha llevado a los investigadores a elegir entre el análisis de lo objetivo de las metodologías cuantitativas –universal, pero despersonalizador- y el análisis de la subjetividad –más existencial, pero de difícil universalización-. Se han probado diversos métodos de triangulación para recoger lo mejor de cada una de estas metodologías (Bericat<sup>198</sup>) o incluso se ha propuesto el análisis cuantitativo de lo cualitativo, pero ninguna solución resulta satisfactoria para los propios investigadores (García Ramos<sup>199</sup>). A nuestro juicio, por la falsa escisión –un dualismo- entre lo objetivo y lo subjetivo y por la estrecha definición de ambos conceptos.

El pensamiento dialógico se muestra capaz de dar rigurosa cuenta de los *datos* y los *hechos* y, al mismo tiempo, su inspiración personalista reconoce la limitación del lenguaje objetivista para comprender la realidad humana. Así, re-elabora algunos conceptos dotándoles de flexibilidad y relacionalidad, para dar cuenta de la realidad personal –que engloba más que lo objetivo y lo meramente subjetivo/psicológico-, donde brota lo superobjetivo. El conocimiento de lo que no es meramente objetivo ni subjetivo exige de la fe y el amor –como «confianza» en la realidad, «fidelidad expresiva» y «entrega confiada» a lo conocido-<sup>200</sup> desde la «reflexión segunda» y la participación en la expresividad de lo real. De esta forma se hace presente –y rigurosamente explicable- en lo objetivo lo personal, lo esencial, lo dotador de un sentido no sólo psicológico o subjetivo, sino universal. Desarrollaremos esta idea al revisar la epistemología dialógica.

---

esa «dialéctica», que nosotros llamamos dialógica, debemos atender con especial respeto a la realidad y con mucho espíritu crítico respecto de nuestras creencias culturales y personales, expresión más palpable de nuestra precomprensión.

<sup>198</sup> BERICAT, E., *La investigación de los métodos cuantitativo y cualitativo en la investigación social*, Ariel, Barcelona 1998.

<sup>199</sup> GARCÍA RAMOS, J. M., «Investigación y evaluación. Implicaciones y efectos / Algunas reflexiones metodológicas sobre investigación y evaluación educativa», en *Revista Complutense de Educación*, vol. 10, n.º 2, 1999, 191-193.

<sup>200</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A. «El pensamiento dialógico y su fecundidad», en *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid 2006, 106. Será citado como PDF.

El análisis de la comunicación en sus distintos niveles entitativos -material, psicológico, sociológico, antropológico, etc.- hace difícil una visión integral de la comunicación, pues cada una de esas disciplinas utiliza un lenguaje y unos conceptos en sentido estricto y particular, muy especializados. Es lo que en su momento llamamos *la fragmentación del campo de estudio*, en referencia, especialmente, a su objeto formal.

La única forma de enfrentarse a esta fractura epistemológica es mediante la reflexión filosófica. Desde sus orígenes, la filosofía ha sido más que una ciencia con su objeto y método propios: ha sido matriz de desarrollo del resto de disciplinas particulares porque, sólo en la medida en que todas fundamentan su discurso particular a partir de las reflexiones universales de la filosofía, pueden entroncarse todas las disciplinas en un árbol común (que hace posible la síntesis de saberes), de forma que la interdisciplinariedad entre ellas es más sencilla<sup>201</sup>. La filosofía clásica, no obstante, no ha trabajado demasiado la categoría de la relación. Por la preeminencia de la reflexión sobre las sustancias y los entes (entendidos como el objeto propio de la inteligencia), la relación parecía escapar a la reflexión rigurosa y su mayor desarrollo ha venido gracias a la cosmovisión cristiana, que tuvo que dar cuenta de su concepto trinitario de persona, del Espíritu Santo como relación subsistente, y de la participación de toda la realidad en Dios.

El pensamiento dialógico es capaz de dar la debida amplitud -apertura y relacionalidad- a los conceptos que debemos manejar para comprender la comunicación sin merma de precisión, de modo que abarquen los diversos niveles de análisis, vinculándolos entre sí sin mezclarlos, al modo analéctico, que es a la vez integrador y analógico (por vía de profundidad). En el seno del pensamiento clásico, pero gracias a sus nuevas categorías y al diálogo crítico que mantiene con el pensamiento moderno y contemporáneo, el pensamiento dialógico, personalista y existencial se encuentra además especialmente preparado para responder mejor al falso dilema objetivo-subjetivo y a la escisión radical entre nómeno y

---

<sup>201</sup> O, dicho de otra forma: cualquier ciencia presupone y arranca de una *filosofía* o *cosmovisión*, ya sea explícita y ordenada (como pretendemos hacer nosotros) o implícita y difusa.



fenómeno, pues, ha dedicado la mayor parte de sus esfuerzos justo a resolver esas cuestiones.

La capacidad de vincular dialógicamente diversos niveles de realidad, tanto por vía de profundidad como por vía de inmersión participativa y creadora, permite al pensamiento dialógico comprender los diversos niveles de realidad implicados en la comunicación, las distintas reflexiones intelectuales hechas sobre esos distintos niveles de realidad y las diversas perspectivas intelectuales que tratan sobre una misma realidad. Al comprender esas formas de pensamiento a un tiempo *desde dentro* (por participación inmersiva) y a distancia (por reflexión segunda), no sólo tienen la capacidad crítica para denunciar sus límites, sino también para comprender sus virtualidades, situar lo perenne de cada reflexión en su lugar y dar cuenta de las relaciones entre cada una de las dimensiones (y perspectivas intelectuales) estudiadas.

Además, el pensamiento dialógico también ha trabajado específicamente la categoría del *entre*, del lugar específico de la relación como una realidad *sui generis* no reductible las acciones y reacciones de los entes vinculados. En el caso de los hombres, los posibles *entres* presentan una cierta realidad con reglas propias que realmente se encuentra, por un lado, *entre* los hombres y, por otro, *envolviéndolos*, de tal forma que los distintos tipos de relaciones, en sí mismas consideradas, influyen entre los hombres que *entran* en relación. La forma más específica en la que el pensamiento dialógico ha explicado esta relación es, precisamente, el diálogo interhumano, tema central de una auténtica teoría de la comunicación que quiera poner en su centro a la persona, para descubrir el valor y el sentido de la comunicación humana en orden al desarrollo de las personas en sociedad.

El discurso en espiral propio del pensamiento dialógico se muestra especialmente fecundo para explicar comprensivamente las relaciones recíprocas, las realidades envolventes y la complejidad de la comunicación, en la que intervienen muchos elementos en distintos niveles de realidad. Al hacerlo, no sólo da cuenta de las

relaciones en sí mismas consideradas, sino también de la fecundidad (o infecundidad) de las relaciones para las realidades vinculadas en relación. Frente al pensamiento dialéctico, el objetivo del dialógico no es proporcionar una síntesis por la anulación de las diferencias, sino una unidad en lo profundo, lo que supone no sólo respetar la diversidad, sino acrecentar lo que ésta tiene de valioso en orden al enriquecimiento de la totalidad. La capacidad explicativa del pensamiento en espiral, frente a la definición esencial y la descripción funcional, permite dar cuenta de las interrelaciones e interferencias creativas entre los diversos niveles de realidad y entre las diversas realidades vinculadas. Sólo de esa forma podemos cobrar conciencia plena del valor de las interrelaciones (especialmente, en nuestro caso, de la interacción comunicativa) en el desarrollo de la persona.

En síntesis, nuestra propuesta dialógica ha de ser capaz de: atender a todos los elementos y relaciones que integran la comunicación humana, desde sus diversos niveles de realidad (física, psicológica, social, semántica, ética...); ofrecer explicaciones no contingentes, ni meramente descriptivas, sobre la comunicación y sus conceptos clave que sirvan de base, fundamento o tronco común a las diversas reflexiones sobre comunicación hechas desde disciplinas afines, perspectivas particulares o que versen sobre alguno de los elementos que integran la comunicación; e integrar los *cómos* de la comunicación en una reflexión más amplia y profunda capaz de explicar el *qué*, los *porqués* y el *para qué* de la comunicación. Vamos a exponer los fundamentos intelectuales necesarios para dicha tarea en el siguiente capítulo de nuestra investigación.

## CAPÍTULO II: EL PENSAMIENTO DIALÓGICO EN EL SENO DE LA FILOSOFÍA PERENNE

### 1. Fuentes de inspiración

#### 1.1. El pensamiento personalista

En noviembre de 2004, protegido del frío invierno en el seno de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, tuvo lugar el Primer Congreso de la Asociación Española de Personalismo bajo el lema *Itinerarios del personalismo. Balance y perspectivas de una filosofía*. Buena parte del material presentado en aquellas jornadas fue recogido por Burgos, Cañas y Ferrer en el libro *Hacia una definición de la filosofía personalista*<sup>1</sup>. Aquel encuentro y este libro son, quizá, el referente más colegiado de lo que es -y lo que no es- la filosofía personalista. Queremos recoger aquí algunas de esas reflexiones, si bien el grueso de nuestra exposición coincide con la que es hoy obra de referencia en España para acercarse al personalismo<sup>2</sup>.

Algunos autores prefieren reservar el concepto de *personalismo*, popularizado por Emmanuel Mounier, al pensamiento tematizado por este autor francés. Así, la expresión *filosofía (o pensamiento) personalista*, más amplia, acoge en su interior a una tradición de autores cuyo origen podemos encontrar ya en la antigüedad griega. Nosotros usaremos indistintamente ambas expresiones (como hacía el propio Mounier), por agilidad en la exposición, advirtiendo de antemano que usamos ambos conceptos en el sentido segundo, más amplio.

---

<sup>1</sup> BURGOS, J.M., CAÑAS, J.L., FERRER, U. (eds.), *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Ediciones Palabra, Biblioteca Palabra, Madrid 2006.

<sup>2</sup> BURGOS, J.M., *El personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid 2000.

### A) Breve historia del pensamiento personalista

José Luis Cañas, quien dedica su artículo a expresar la unidad de la filosofía personalista, cita a Mounier cuando éste considera el famoso «conócete a ti mismo» como la primera revolución personalista conocida. También encuentra en la obra de Sófocles (*Edipo en Colono*, *Antígona*, *Las Troyanas*) rasgos personalistas, por ser obras que revelan al hombre como un ser *distinto* del mundo, *frente* al mundo, que se rebela contra el *fatum*, lo determinado y las leyes que rigen las *cosas*<sup>3</sup>.

Si Grecia es precedente, lo decisivo es el concepto de persona que aporta el cristianismo, lo que Cañas llama «personalismo antiguo»<sup>4</sup>, desarrollado por la Patrística y San Agustín:

«Mientras que, para el pensamiento y la sensibilidad de los clásicos, la noción de persona en su multiplicidad era un escándalo y un mal inadmisibles para el espíritu, los pensadores cristianos hacen de ella un absoluto al afirmar la creación *ex nihilo* y el destino eterno de cada ser personal. El Ser Supremo, que lleva a los seres personales a la existencia por amor, ya no constituye la unidad del mundo por la abstracción de una idea, sino por una capacidad infinita de multiplicar indefinidamente esos actos de amor singulares. Lejos de ser una imperfección, esta multiplicidad, nacida de la superabundancia, lleva en sí la superabundancia por el intercambio del amor»<sup>5</sup>.

Toda la tradición medieval, y especialmente Tomás de Aquino -si bien su diálogo con Aristóteles y su método escolástico pueden ocultarlo a ojos poco atentos-, ahondará en esta distinción, como ha mostrado Forment en su logrado *Personalismo Medieval* y en su Antología filosófica de Tomás de Aquino *El orden del ser*<sup>6</sup>. Es más, probablemente al Aquinate -y los más lúcidos de sus

---

<sup>3</sup> CAÑAS, J. L. «Personalismo o personalismos. El problema de la unidad de los filósofos personalistas», en BURGOS y otros (eds.) *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Biblioteca Palabra, Ediciones Palabra. Madrid 2006, 29.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>6</sup> FORMENT, E., *Personalismo medieval*, EDICEP, Valencia 2002; *Santo Tomás de Aquino, El orden del ser, Antología filosófica*, Tecnos, Madrid 2003.

comentadores posteriores- debamos la formulación metafísica mejor armada para comprender la irreductibilidad de la persona a una noción de *sustancia* demasiado cargada de connotaciones naturalistas por el pensamiento griego. Las distinciones entre *ente*, *uno*, *sustancia*, *esencia*, *existencia* y *ser*, resultan cruciales para comprender esto, como bien relata Gilson en su genial e indispensable *El ser y los filósofos*<sup>7</sup>.

Según Cañas, el pensamiento personalista es acogido en el Renacimiento por Petrarca y Pico de la Mirandola, llega a la filosofía moderna de manos del Descartes más existencial (el famoso retorno al sujeto) y cuaja en este periodo en Pascal. Cumbre de la Modernidad, y también en clave personalista, puede leerse al Kant que en la segunda forma del imperativo categórico concluye que hay que tratar a la persona como *fin* en sí mismo, y no como *medio*<sup>8</sup>.

La aparición del pensamiento personalista, como tal, la sitúa Cañas en Kierkegaard cuando, frente a la afirmación hegeliana de que «todo lo real es racional, todo lo racional es real», opone la tesis de que «*lo singular* (es decir, lo personal) *es lo real*»<sup>9</sup>. Esta afirmación, si bien matizada (más que lo singular o lo personal, lo *concreto*) resulta indispensable para autores posteriores como Husserl (la vuelta a las cosas), Jaspers o Heidegger (su denuncia del olvido del ser) y, en general, para la fenomenología, el pensamiento existencial y el pensamiento dialógico -que a su vez se han convertido en matrices metodológicas del pensamiento personalista-.

El personalismo cobra densidad y vocación de corriente filosófica con Emmanuel Mounier en torno al movimiento de la revista *Esprit*. Vinculados directa o indirectamente a esta propuesta aparecen Nédoncelle, Guardini, Zubiri, Maritain, Von Hildebrand y Gabriel Marcel. Entre los autores contemporáneos personalistas

---

<sup>7</sup> GILSON, E., *El ser y los filósofos*. EUNSA, Pamplona 2001. La distinción tomista entre *acto de ser* y *esencia*, inserta en la reflexión sobre la *participación en el ser* resulta todavía hoy muy fecunda para combatir los reduccionismos propios del Racionalismo y del Idealismo, al tiempo que proporciona un marco de reflexión bien medido para ordenar el pensamiento existencial inspirado por un Kierkegaard muy sugerente, pero poco aquilatado.

<sup>8</sup> CAÑAS, o.c., 31-32.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 32.

Cañas cita, entre los españoles, a Julián Marías, Pedro Laín Entralgo, Alfonso López Quintás, Carlos Díaz y Xosé Manuel Domínguez y, fuera de nuestras fronteras, a una larga lista, entre los que aparecen Karol Wojtyła, Pier Paolo Donati, Rocco Buttiglione y Stefano Zamagni.

López Quintás<sup>10</sup> recuerda cómo a partir de la década de 1920, tras la conmoción de la I Guerra Mundial y la pérdida del valor de la persona que supusieron el idealismo y el positivismo, varios autores europeos, de diversa formación y discurso, coinciden todos en la necesidad de una reflexión urgente: rescatar la dignidad de la persona elaborando nuevas categorías filosóficas flexibles y respetuosas con la realidad humana. Categorías que necesariamente han de ser distintas de las utilizadas para reflexionar sobre las cosas, pues éstas operan una reducción ilegítima de lo específicamente humano a lo ideal o cósmico. Si bien estos pensadores pueden recibir distintas etiquetas a la hora de insertarlos en una corriente filosófica determinada, los llamados personalistas son una fuerza viva y bien delimitada dentro de esta pretensión general. De ahí que todos desarrollen, de un modo u otro, uno de los aciertos filosóficos más relevantes del pensamiento contemporáneo: la necesaria distinción de categorías a la hora de hablar de las cosas y de las personas.

#### B) La distinción persona-cosa y persona-individuo

Las evidentes diferencias e incluso batallas dialécticas que hay en la enorme lista de pensadores presentada en la breve historia del personalismo pueden llevar a un irónico profesor de instituto a perpetuar el tópico de que «la historia de la filosofía es una historia de contradicciones irreconciliables». Sin embargo, tal afirmación sólo puede hacerse *desde fuera* o desde una *lógica formal* que atiende sólo a la coherencia de los discursos, olvidando lo esencial: *la realidad* que tratan de explicar dichos discursos. Esa realidad es la que los une más profundamente de lo que los separan sus discursos. Por eso Cañas insiste: en todos esos autores puede

---

<sup>10</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A. «El pensamiento dialógico y su fecundidad», en *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid 2006, 103-104. Será citado como PDF.

leerse una «distinción radical»<sup>11</sup>: la que separa personas y cosas y la que exige para estudiar a la persona un modo de pensar, un aparato conceptual, una actitud vital y un método de conocimiento apropiados para ese objeto.

«El personalismo se caracteriza, en esencia, por colocar a la persona en el centro de su estructura conceptual y de su reflexión, es decir, que eleva a la universalidad la experiencia primera del ser personal que se ve a sí mismo y a los demás como ser único existente en el mundo»<sup>12</sup>.

Cañas ejemplifica esto al reflexionar sobre el estudio de las adicciones, campo que ha trabajado en profundidad. Considera que una visión personalista revela cómo «el mero-objeto-adictivo es una tentación de la persona adicta de *reducir* toda su rica y compleja realidad personal a algo dominable, algo posible de verificación y control, y, por lo tanto, *manipulable*». Sin este marco previo, lo habitual será «priorizar la conducta adictiva, y las perturbaciones psíquicas o el deterioro físico que la adicción puede originar», con lo que el hombre-adicto es abordado sólo desde la parcelación propia del método empírico y los resultados de las investigaciones se muestren incapaces de dar una respuesta integral. Citando a Husserl, Cañas concluye que: «meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos, porque excluyen por principio precisamente las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de la entera existencia humana»<sup>13</sup>.

Esta radical distinción entre persona-cosa lleva también a varios autores personalistas a diferenciar entre persona-individuo. Son las distinciones -según Cañas- entre vida estética y vida ética (Kierkegaard), vida auténtica e inauténtica (Heidegger), persona y mero individuo (Lacroix, Nédoncelle, Marcel... pero, especialmente, Mounier), Yo-Tú y Yo-Ello (Buber), etc. La idea de fondo es que:

«Siempre que hay deshumanización de la persona, ésta se degrada en individuo. Merced a esta reducción, el individuo se cierra y repliega sobre sí mismo, en una autodisolución que proviene de la soledad y que él mismo se crea. Deviene, entonces, en el estado de

---

<sup>11</sup> *O.c.*, 38.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 38-39.

“individuo abstracto, buen salvaje y paseante solitario, sin pasado, sin porvenir; sin relaciones [...] soporte sin contenido de una libertad sin orientación”, estado que le conduce al vacío existencial, a la desesperación y a la angustia»<sup>14</sup>.

Conviene aquilatar todo esto, pues cada uno de los autores citados habla en diversos niveles de realidad y corremos el riesgo de malinterpretar sus afirmaciones. Nosotros creemos distinguir, aquí, al menos tres planos: el de la naturaleza primera (nivel ontológico) el plano del conocimiento y del discurso (nivel gnoseológico) y el de la naturaleza segunda o el desarrollo personal (nivel ético).

A) Leer esta distinción personalista entre persona e individuo en el nivel ontológico, como si el personalismo considerara que la persona reducida a individuo perdiera su dignidad intrínseca, es un lamentable error. La defensa de la dignidad de todo ser humano puede encontrarse ya en las que el propio personalismo considera fuentes de inspiración, pero, especialmente, en su constitución histórica como corriente filosófica, tal y como ya hemos explicado. Precisamente el personalismo advierte de la necesidad de no reducir la persona a sus actos<sup>15</sup>.

B) En el plano gnoseológico, sin embargo, la distinción nos parece muy acertada, ya que no es lo mismo *pensar el hombre* como si se tratara de una idea, un concepto, una función o un individuo indiferenciado de la especie humana (reduccionismo habitual del pensamiento materialista, idealista, funcionalista, racionalista, conductista, etc.) que *pensar el hombre* como un ser único, irrepetible y libre. Pensarlo del modo primero es pensarlo reduciéndolo a individuo; pensarlo del segundo modo es ajustar nuestro pensamiento a su realidad personal. La ciencia y la acción que se derivan de pensarlo del primer modo será, con seguridad, una ciencia injusta con la naturaleza humana y producirá una acción alienante. Este es el corazón, en el fondo, de la denuncia personalista.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 39-40.

<sup>15</sup> Cfr. BURGOS, J.M., *El personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid 2000, 170, 174-178.



C) En el plano ético la distinción resulta también valiosa: las acciones inmorales se identifican con las despersonalizadoras, son las que nos hacen débiles o esclavos (*viciados*) y las que nos alejan de nuestra plenitud personal; las acciones morales se identifican con las personalizadoras, las que nos hacen fuertes (*virtuosos*) y nos acercan a nuestra plenitud personal. Pero la distinción tiene dos riesgos. El primero, por la estrecha vinculación entre lo ético y lo psicológico, cuya frontera es fácil confundir. Buber, autor muy estudiado por los psicoterapeutas, insistía -con razón- en que su análisis de las relaciones humanas (por ejemplo, el análisis de la *culpa*) no es sólo psicológico, sino moral. Y la *culpa* y el *sentimiento de culpa* no son lo mismo<sup>16</sup>. Confundir la *personalización* o *despersonalización* del hombre con su desarrollo psicológico (o con su *personalidad*) sería un error. El segundo riesgo es la estrecha relación entre *lo que hago* y *quién soy*. Sería, de nuevo, un error, confundir cómo soy (fruto de mi acción moral) y quién soy. Que mis acciones morales me alejen mucho de mi plenitud no le resta ni un ápice a *quién soy*, y por muy *despersonalizado* que esté, no dejo de ser *quien soy*, ni dejo de ser, en última instancia, un ser único, irrepetible y libre, aunque mi libertad se vea profundamente debilitada.

Aclarado esto, recordemos: desde los orígenes ya apuntados en la antigüedad griega hasta la aparición del concepto *personalismo* y el desarrollo de toda una corriente de pensadores más o menos cómodos bajo esa *etiqueta*, late una inquietud, una intuición y, cada vez con mayor claridad, un aparato conceptual, una metodología de investigación y un corpus más o menos sistemático de reflexiones que concuerdan en lo sustancial: entender la persona como una realidad irreductible a las categorías empleadas cuando reflexionamos sobre el resto de realidades.

---

<sup>16</sup> Puede seguirse este debate en BUBER, M. «Culpa y sentimiento de culpa», en *Sanación y encuentro*, traducción de Carlos Díaz, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2005. Este libro será citado como SE.

### C) Una síntesis del pensamiento personalista

Juan Manuel Burgos, quien quizá emula hoy en España la labor de Mounier en la Francia de entreguerras como estudioso, traductor y referencia del pensamiento personalista en general, definió en aquel primer congreso de la AEP varios rasgos de la filosofía personalista que encontramos especialmente desarrollados en su obra de referencia *El Personalismo*. Desde esta obra, queremos sintetizar algunos de ellos.

En primer lugar, define el personalismo como «una filosofía» y no sólo como una «actitud»<sup>17</sup>. Es cierto que el personalismo se niega a conformarse como un *sistema* y, de hecho, nace en buena medida como reacción virulenta contra las ideologías (especialmente el individualismo y el colectivismo) y contra el Idealismo y el Racionalismo filosóficos (que tienen la pretensión de acotar la realidad como un sistema racional). Pero una cosa es negarse a convertirse en un sistema (una realidad cerrada, autoexplicativa, conclusa) y otra cosa es negarse a la ordenación, matización, integración, explicación, etc. de sus reflexiones en torno a un *corpus* (no un *sistema*).

La distinción entre sistema y filosofía como un corpus, insistente en Mounier, nos parece adecuada. La imagen del sistema responde en un primer momento a una evolución del *mecanicismo* hacia un *organicismo* igualmente *determinista* del mundo (fruto de la imagen del *gran relojero del mundo*), la imagen del *corpus* responde mejor a la de una comunidad de pensamiento, a la de una realidad ordenada, sí, pero viva, capaz de novedad, abierta, flexible, en cierto modo indeterminada, etc. También es cierto que muchos (no todos) los pensadores personalistas coinciden en una actitud: la que su pensamiento no sea sólo académico, sino que impregne la vida social, política, cultural, en orden a la edificación de una sociedad más humana. Y también que, como en toda corriente filosófica naciente, hay aún demasiadas cuestiones excesivamente abiertas, o

---

<sup>17</sup> O. c., 156-168.

ambiguas. Esto nos habla del personalismo como una corriente cultural, pero conviene recordar que lo cultural, en este caso, es fruto de la reflexión rigurosa; y que a la actitud sigue la edificación de una filosofía contrastada.

Otro rasgo del personalismo es afirmarse como una «filosofía realista»<sup>18</sup>. Según Burgos, el origen de la mayor parte de los personalistas puede rastrearse en la influencia conjunta de la fenomenología del primer Husserl, la corriente aristotélico-tomista y el pensamiento existencial (Jaspers, Guardini, etc.) En esa clave, Burgos sostiene que la reflexión personalista es de tipo ontológico -no psicológico-; que el hombre es capaz de conocer la realidad, aunque ésta siempre le trasciende; que el hombre es libre; que la persona es una realidad sustancial y que existe una naturaleza humana; y que en el hombre se da una dimensión ética y otra religiosa. Es cierto que entre los precedentes del personalismo encontramos autores clasificados como idealistas y racionalistas y sería objeto de otro análisis ver si realmente lo fueron o no. También es cierto que hay algunas tensiones entre el realismo clásico y los autores personalistas y que éstos evitan conceptos como *sustancia* o *naturaleza humana*. Pero, en general, no porque nieguen la realidad a la que remiten dichos conceptos, sino porque los consideran connotativamente viciados o conceptualmente insuficientes<sup>19</sup>. Lo cierto es que la *pretensión* realista está claramente definida en el personalismo contemporáneo, pero una cosa es lo que pretendemos y, otra, lo que realizamos. De ahí que coincidimos con Burgos en la necesidad de entroncar y armonizar nuestras reflexiones más *novedosas* provenientes del personalismo con las ya asumidas por la filosofía perenne y de contrastarlas con la realidad.

El último rasgo destacado por Burgos es el de definir el personalismo como una filosofía «nueva»<sup>20</sup>. Lo que hace del personalismo una rama del realismo clásico es su especial atención a las innumerables cuestiones, entre las que destacamos las siguientes:

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 168-180.

<sup>19</sup> Una interesante reflexión personalista sobre el concepto de *naturaleza* en diálogo con el pensamiento clásico puede encontrarse en BURGOS, J. M. *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007.

<sup>20</sup> BURGOS, *El personalismo*, 180-194.

- «La insalvable distancia entre cosas y personas y la necesidad de tratar a estas últimas con categorías filosóficas propias»<sup>21</sup> y que nosotros consideramos el fundamental rasgo distintivo de este pensamiento;
- La «importancia radical de la afectividad» como una dimensión «esencial» de la persona<sup>22</sup>; la relación como una categoría «esencial» de la realidad personal «sin caer en el extremo de afirmar que el sujeto se funda ontológicamente en la relación»<sup>23</sup>; la importancia de la noción de «valor» y la capacidad de «amar» junto con la del «conocimiento», lo que supone «la revalorización de la acción» y la «relevancia filosófica del amor»;
- La dimensión esencialmente comunitaria de la persona<sup>24</sup>;
- «La filosofía como un medio de interacción con la realidad cultural y social»<sup>25</sup>;
- Y la revisión de una «contraposición demasiado global» entre la tradición clásica y la filosofía moderna sostenida por algunos autores que niegan cualquier aportación positiva de la modernidad. Pues si bien el personalismo nace contra algunos excesos o errores de la modernidad (ideologías, Idealismo, Racionalismo), asume y profundiza en aciertos de ésta (por ejemplo, el análisis de la subjetividad, que no la aceptación del subjetivismo).

## 1.2. El pensamiento dialógico

Algunos autores -pocos- consideran que el pensamiento dialógico es una parte de la filosofía que estudia la palabra como lenguaje o la dialéctica como forma de discusión o conversación. Se sorprenderían al leer la exposición de Buber sobre

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 189.

un diálogo perfecto entre dos personas que jamás pronunciaron ni pronunciarán entre sí ninguna palabra<sup>26</sup>.

Otros autores consideran el pensamiento dialógico una rama más del personalismo, o una matriz metodológica para la reflexión personalista. Nosotros creemos, no obstante, que el pensamiento dialógico tiene una especificidad propia.

«El método dialógico reconoce, principalmente, que lo primero que percibe el hombre es lo que existe fuera de él. [...] la existencia posee en sí una estructura dialógica, el análisis de esta estructura es el trabajo que corresponde a los filósofos del diálogo»<sup>27</sup>.

Así sintetiza González Martín en su artículo «Tradición y método de la filosofía personalista» la experiencia que origina la reflexión del pensamiento dialógico, y nos parece una apreciación adecuada. Y aunque es cierto que la matriz dialógica es asumida por muchos personalistas, lo cierto es que hay cuestiones específicas del pensamiento dialógico que merecen una reflexión aparte.

Lo propio del personalismo es la reflexión sobre la persona, el sujeto. Por eso, aunque entienden que la persona es esencialmente comunitaria y abierta, en el corazón de sus reflexiones sobre la *estructura de la persona* se encuentran temas como la subjetividad, la corporeidad, la afectividad, etc. Y por eso también plantean como una de sus banderas la *distinción radical* entre las personas y las cosas, como hemos visto. El pensamiento dialógico, más que sobre la persona, reflexiona sobre *la relación* entre la persona y la realidad, pues entiende que la persona se descubre a sí misma en trato con la realidad. *Palabra y diálogo*, en el pensamiento dialógico, no deben entenderse como una dimensión del lenguaje, ni tampoco meramente como una capacidad o cualidad humana, sino como expresión de *la relación propia* entre el hombre y la realidad. Desde esta

---

<sup>26</sup> BUBER, M., *Diálogo y otros escritos*, traducción de César Moreno Márquez, Riopiedras, Barcelona 1997, 20-21. Será citado como D.

<sup>27</sup> GONZÁLEZ MARTÍN, M<sup>a</sup> del R., «Tradición y método de la filosofía personalista», en BURGOS, J.M., CAÑAS, J.L., FERRER, U. (eds.), *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Biblioteca Palabra, Ediciones Palabra, Madrid 2006, 99.

perspectiva, la distinción entre personas y cosas también debe ser matizada, en el sentido de que al a estudio de las cosas -y no sólo al de las personas- también hay que dotarle de un nuevo aparato conceptual, relacional.

Por eso la reflexión de Martin Buber en *Yo y Tú*<sup>28</sup> no es sobre *el hombre en sí*, ni sobre el hombre *frente* a la realidad, sino sobre el Yo-Tú y el Yo-Ello, es decir, sobre el modo en que el hombre se instala en el mundo según su relación con él. El diálogo que este autor establece en *¿Qué es el hombre?*<sup>29</sup> con las antropologías clásicas y las de su tiempo pretende, precisamente, desmarcarse del estudio del hombre *por partes* (como objeto de conocimiento con sus facultades, su subjetividad...) y ofrecer una reflexión que parte de la experiencia unitaria, indivisa, del hombre en trato con el mundo. Dicha reflexión es siempre posterior a la experiencia, por eso Buber entiende que la memoria del antropólogo es un «poder concentrador que le sabe preservar lo esencial» (QEH: 23). Lo esencial que aconteció en esa experiencia -relación- del hombre con el mundo.

Como explica Eugenio Imaz en su nota a la edición española de *¿Qué es el hombre?*, «Buber establece el principio dialógico -la presencia sustancial del prójimo- como única posibilidad humana de acceso al Ser»<sup>30</sup>. De ahí que Buber rescate a Goethe cuando dice que «el hombre es la primera conversación que la naturaleza mantiene con Dios» (QEH: 38), a pesar de que, para el propio Goethe, esa conversación sea deficiente y cerrada sobre sí<sup>31</sup>.

Ahora puede comprenderse cómo en el pensamiento dialógico la palabra no remite a un conjunto de sonidos articulados que expresan una idea, sino al hecho

---

<sup>28</sup> BUBER, M., *Yo y tú*, traducción de Carlos Díaz, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid 1998. Será citado como YT.

<sup>29</sup> BUBER, M. *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México 2001. Será citado como QEH.

<sup>30</sup> *O.c.*, 8.

<sup>31</sup> La cita de Goethe apunta a una Teología en clave dialógica, que nos sirve para comprender lo propio del planteamiento dialógico y que ha sido esbozada por autores como Guardini o Karl Ranher. El primero, en su conferencia de 1952 «Quien sabe de Dios conoce al hombre» (en *El fin de la modernidad / Quien sabe de Dios conoce al hombre*, traducción de Alfonso López Quintás, PPC, Madrid 1996), define al hombre como *el tú de Dios*; el segundo esboza una Filosofía de la Religión cuyo título es hondamente significativo: RANHER, K., *Oyente de la Palabra*, traducción de Alejandro Esteban Lator Ros, Herder, Barcelona 1966.

de que en la palabra el hombre se afirma a sí mismo y al otro, al interpelar a otro y ser interpelado por otro. Las cuatro cosas a la vez: interpelar, ser interpelado, afirmarse y afirmar al otro, a un tiempo, en relación recíproca (mutua y simultáneamente enriquecedora). Así lo sostiene Ferdinand Ebner en *La palabra y las realidades espirituales*<sup>32</sup>.

#### A) Breve historia del pensamiento dialógico

Martin Buber, que por su temprana e inspiradora *Yo y Tú* ha abanderado en buena medida a los pensadores dialógicos, publicó en 1954 unas líneas «Para la Historia del principio dialógico»<sup>33</sup>. En ellas recoge Buber las primeras referencias al principio dialógico ya en el siglo XVIII, por Friedrich Heinrich Jacobi -«Sin tú, el yo es imposible». Otros precedentes estarían en Feuerbach -«el misterio de la necesidad para el yo, del tú»- y en Kierkegaard -y su categoría del «genuino» (*Einzelne*)-. Ya en el siglo XX, Buber menciona al neokantiano Hermann Cohen y a su discípulo, Franz Rosenzweig. Al último, antes del propio Buber, al que acude para explicar el principio dialógico es a «un maestro de escuela católico de la provincia austríaca, severamente castigado por la enfermedad y por las depresiones, Ferdinand Ebner». Cita después, Buber a otros autores, entre los que queremos rescatar a Gabriel Marcel y su *Diario Metafísico* y a Karl Jaspers y su reflexión sobre la comunicación en *Philosophie II*.

Aunque el repaso de Buber es bastante sintético, también es crítico, por lo que permite ver la evolución y la depuración de un pensamiento aparentemente ambiguo o poco matizado. Así, insiste Buber en la importancia de romper con la inmanencia planteada por Feuerbach y en reconocer la relación entre seres humanos como una relación auténtica, densa y descubridora de sentido -frente a la

---

<sup>32</sup> EBNER, F., *La palabra y las realidades espirituales*, traducción de José María Garrido, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid 1995, 29 y ss.

<sup>33</sup> BUBER, M., *El camino del ser humano y otros escritos*, traducción de Carlos Díaz, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2004, 119-129. Será citado como CSH.

reducción de Kierkegaard y Ebner, para quienes la única relación auténtica es la del individuo con Dios-.

Más que la crítica interna entre pensadores dialógicos, nos interesa ahora ver qué tienen en común, como ya hicimos con el personalismo, para comprender mejor la inspiración y el sentido de su quehacer filosófico.

### B) Una síntesis del pensamiento dialógico

«Entre los años 1920-1930, diversos pensadores europeos -F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber, F. Gogarten, K. Lowith, E. Brunner...,- dedicaron singular atención a las realidades que se constituyen en la tensión viviente que media entre los seres personales cuando se interrelacionan con una actitud verdaderamente creadora, promotora de seres dotados de auténtica personalidad» (PDF: 103-104)

Éste es el corazón del planteamiento dialógico: el análisis de las realidades que se constituyen «*en la tensión viviente que media entre los seres personales*». El análisis de esos campos de relación o ámbitos que se constituyen entre las personas y que resultan enormemente creativos, hasta el punto de edificar la personalidad de quien participa de ellos.

«Estos modos de ser relacionales, ambitales, producen una inevitable sensación de vaguedad, labilidad e imprecisión cuando son vistos desde una perspectiva “objetivista”, que toma como módulo de realidad las meras cosas u objetos, realidades que, por su deficiente rango ontológico, se ofrecen a un modo de conocimiento comprometido y dan lugar a un género de “saber coactivo” (Jaspers), que se impone a todos de forma universal y es verificable por cualquiera. De ahí la aversión del pensamiento dialógico a la mentalidad “objetivista”, que reduce el alcance de la realidad a uno solo de sus modos y practica, consiguientemente, formas de reduccionismo filosófico que empobrecen la visión de lo real y las posibilidades de desarrollo de la existencia humana» (PDF: 104).

Atender a esas realidades relacionales exige una actitud y un utillaje intelectual apropiados. La actitud no puede ser la de querer dominar desde fuera (incomprometidamente), acotar intelectualmente la realidad a nuestras categorías,



ser capaces de reducir esa realidad a lo verificable por cualquiera. Las herramientas intelectuales no pueden ser las categorías clásicas, orientadas al estudio de los objetos y los sujetos, y no al de las relaciones.

Quien se resiste a abordar con el método adecuado estas realidades relacionales, sea por una cuestión de actitud (incomprometida) o de utillaje intelectual (por considerar como válido sólo el conocimiento verificable, sea por la experiencia empírica o por formalismo lógico), no puede sino reducirlas de rango, «empobreciendo su visión de lo real y las posibilidades de desarrollo de la existencia humana».

Esta crítica, que puede aplicarse tanto a la obsesión por la verificación empírica como al formalismo, afronta también la raíz de los problemas sobre la investigación en comunicación que hemos reseñado en el estado de la cuestión, especialmente a los planteamientos matemático o cibernético, funcionalista, conductista y tecnológico. Todas estas perspectivas reducen lo humano a categorías infrahumanas, en el sentido de determinables, verificables, demostrables... dejando fuera -conscientemente o no- variables indeterminables como la libertad y el desarrollo de la persona. Y por esto justificamos, al final del estado de la cuestión, la elección del pensamiento dialógico como el más adecuado para superar las limitaciones de las perspectivas anteriores.

A la crítica de que el planteamiento dialógico es demasiado ambiguo como para ofrecer respuestas universales, estables, que proporcionen verdadero conocimiento científico, cabe responder:

«Las realidades que los hombres instauran cuando se elevan a un modo de existencia pneumatológico, es decir, dialógico, ostentan una forma eminente de “sustancialidad”, de firmeza-en-la-movilidad, ya que su peculiar flexibilidad se opone a la rigidez de lo meramente cósmico, pero no a la robustez de lo sustantivo, que perdura a lo largo de un proceso creador» (PDF: 104)

López Quintás sostiene que fue la conmoción vital que supuso la Gran Guerra (1914-1918) la que inspiró a estos autores. Si atendemos a sus fuentes de inspiración (anteriores a la guerra), podemos añadir que fue, en general, un hastío y una denuncia frente a los excesos inhumanos de un positivismo y un idealismo que no tenían en cuenta lo específicamente humano. Ambas cosas impulsaron la convicción de que:

«la verdadera realidad viene dada por los *ámbitos dialógicos* fundados al entreverar sus campos peculiares de realidad seres que “no limitan” (Buber), que abarcan mucho campo y desbordan las fronteras de las delimitaciones temporales. De aquí arranca la importancia metafísica (fundadora de realidad) de la *palabra* y el *amor*, vistos como el medio nato de constitución de ámbitos dialógicos y raíz primaria, en consecuencia, de toda vida espiritual auténtica» (PDF: 105)

Algo hemos dicho sobre el sentido de la palabra en este mismo epígrafe. También sobre el amor como clave dialógica, frente a la lucha como clave dialéctica. Volveremos sobre ambos temas al exponer nuestra teoría de la comunicación en clave dialógica. Queremos destacar, por último, la conexión profunda entre el pensamiento dialógico y un nuevo paradigma que, en el ámbito de las ciencias naturales, se ha dado en llamar *paradigma relacional*. Lo que haremos en el siguiente epígrafe.

### 1.3. La cosmovisión relacional

Muchas disciplinas científicas han cambiado su paradigma con la intención de ajustarse más fielmente a su objeto de estudio. Este cambio viene de la mano de abandonar un análisis especialmente centrado en *la cosa*, en su estructura y en su dinamismo, y más preocupado por entender las *relaciones* que conforman esa realidad y que la vinculan a otras. Así, el objeto de estudio no es ya tanto un objeto -o sustancia, en el sentido clásico-, sino una relación. Ya hablamos en nuestra introducción de la sociología relacional de Pierpaolo Donati, y también cuando comentamos el concepto confuso de interactividad vimos que ésta era la

palabra mágica con la que muchas disciplinas pretenden dar cuenta de la importancia de las relaciones entre las diversas realidades que estudian. López Quintás, si bien con pretensiones pedagógicas, repasa en sus reflexiones sobre la formación integral<sup>34</sup> cómo todas las disciplinas pueden comprenderse desde la perspectiva relacional.

Exponer cómo el planteamiento relacional -hasta el punto de que varios autores hablan del «paradigma relacional»- está ya presente en la mayoría de las disciplinas científicas, resultaría imposible. Por eso nos limitaremos aquí a plantear la raíz de la reflexión, en el marco de una Filosofía de la Naturaleza en diálogo con los últimos descubrimientos de las ciencias naturales, que nos proporciona Mariano Artigas, doctor en Física y en Filosofía, en su clarificadora obra *La inteligibilidad de la naturaleza*<sup>35</sup>.

Uno de los sentidos que Aristóteles da al concepto de naturaleza es el de «aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento» (*Metafísica*, V, 1014b). La naturaleza de cada ser no es por lo tanto una idea que nos formamos de ese ser, sino que se descubre al atender a las operaciones propias de cada ente. Precisamente porque la capacidad del hombre para observar la naturaleza se ha ampliado con los descubrimientos técnicos de los últimos siglos es por lo que Mariano Artigas sostiene que «en la actualidad, por primera vez en la historia, disponemos de una cosmovisión unitaria y rigurosa de la realidad que se extiende a todos los niveles de la naturaleza»<sup>36</sup>. La cosmovisión profusamente explicada por Artigas en *La inteligibilidad de la naturaleza* puede sintetizarse con algunas de sus palabras:

«La cosmovisión actual subraya que en la naturaleza existe un dinamismo propio cuyo despliegue se centra en torno a patrones o pautas. El dinamismo básico se extiende a todos los niveles, pero en cada nivel se despliega formando sistemas que poseen una progresiva complejidad estructural y un dinamismo unitario. El dinamismo natural

---

<sup>34</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cómo lograr una formación integral. El modo óptimo de realizar la función tutorial*, San Pablo, Madrid 1996.

<sup>35</sup> ARTIGAS, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, EUNSA, Madrid 1992.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 16.

contiene una información que se almacena en estructuras espaciales que son fuente de nuevos tipos de dinamismo. Las interacciones de los dinamismos particulares dan lugar a equilibrios estáticos y dinámicos de los cuales resultan entidades que poseen una organización cada vez mayor. Existe una continuidad gradual entre los diferentes niveles de la naturaleza, y tanto en cada nivel como en el sistema total se da una cooperatividad que manifiesta la profunda unidad de la naturaleza»<sup>37</sup>.

La exposición del dinamismo natural que despliega Artigas se corresponde con la afirmación clásica sobre *naturaleza* ya definida. Destaca Artigas que lo natural responde siempre a un principio interior y espontáneo, al dinamismo, fuerza o poder propios de cada ente. Para explicar este dinamismo, acude Artigas a la experiencia ordinaria. El hombre descubre naturalmente que la naturaleza tiene sus reglas propias, que el hombre puede intervenir en ellas, pero que debe «obedecer» a la naturaleza para poder «vencerla»<sup>38</sup>. A la experiencia ordinaria, suma la experiencia de las ciencias actuales: los niveles microfísico y macrofísico, el físico-químico y el biológico, etc., están estrechamente interconectados<sup>39</sup>.

La espontaneidad y el dinamismo se da en todos los órdenes de lo natural. De ahí que Artigas considere necesario atender a otra realidad del mundo físico para poder clasificar los diversos órdenes y, por ejemplo, separar convenientemente a los vivientes y a los seres inanimados. Por estructura de la naturaleza entenderemos entonces, «una distribución de partes mutuamente relacionadas que forman un todo unitario»<sup>40</sup>. Las estructuras de los entes naturales poseen a un tiempo un carácter espacial y otro temporal.

En nuestra experiencia ordinaria, el caso más claro es el de los vivientes, «que se caracterizan precisamente por poseer una estructura unitaria en la cual las diferentes partes desempeñan funciones específicas. Los componentes experimentan profundos cambios, pero la estructura permanece»<sup>41</sup>. Es más, esta estructuración no sólo responde al orden espacial e intencional, también en el

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 26-29.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 37.

temporal, con la generación, el desarrollo y la nutrición. Los clásicos asumieron desde Aristóteles que no sólo la naturaleza tiene un dinamismo que se descubre en sus operaciones propias, sino que ese dinamismo respondía a un modo de ser de cada ente, es decir, a su forma. Es el estudio de la forma lo que Aristóteles consideró fundamental para la filosofía de la naturaleza<sup>42</sup>.

Del mismo modo que el dinamismo atraviesa todo el orden natural, ocurre también con la estructuración, si bien en este caso debemos recordar que el orden de nuestras construcciones científicas no es un calco del orden real de la naturaleza, aunque responda a aspectos de él:

«La estructuración se encuentra en todos los niveles conocidos, desde el biológico hasta el físico-químico y el microfísico. En la investigación científica se supone que existe una estructuración en todos los fenómenos naturales. Se trata de un supuesto muy fecundo que se encuentra en la base de toda actividad científica y que viene corroborado por el progreso de la ciencia»<sup>43</sup>.

Finalmente, nuestro autor sostiene que «existe un entrelazamiento del dinamismo y la estructuración»<sup>44</sup> que permite vincular estas dos realidades y superar así una clásica oposición entre las concepciones que contemplan la realidad como una serie de objetos más o menos yuxtapuestos y aquellas que interpretan la realidad como un constante y eterno dinamismo.

Lo que nosotros llamamos *cosmovisión relacional* pretende vincular estas dos realidades. Asumiendo la perspectiva *clásica*, habituada a estudiar las estructuras (lo estable), pretendemos dar cuenta especialmente del dinamismo de la realidad, de cómo es la relación dinámica entre diversas estructuras la que da consistencia a las estructuras estables y la que hace posible una la interrelación entre estructuras que hace brotar nuevos dinamismos y estructuras.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 48.

No nos vemos capaces de resolver la discusión de qué fue *primero* (sea en sentido ontológico o temporal), tema controvertido sobre el que trabajan especialistas en la materia. Pero entendemos que debemos estudiar tanto el dinamismo como las estructuras si queremos dar justa cuenta de la complejidad de lo real. Si ponemos especial acento en el dinamismo y asumimos las categorías intelectuales que nos proporciona la reflexión relacional es porque precisamente nuestro objeto de estudio, la comunicación, es esencialmente una relación. Daremos cuenta de las implicaciones metafísicas de entender la realidad en clave relacional en el siguiente epígrafe.

#### 1.4. La exigencia existencial

López Quintas es de esos autores que hacen vida y obra el principio intelectual de «conciliar en lugar de oponer» enunciado por Sertillanges<sup>45</sup> en sus reflexiones sobre *La vida intelectual*. De ahí que diera en reservar el término *existencialismo* al pensamiento de Sastre, quien se apropió la expresión, y elaborara una reflexión sobre el *pensamiento existencial* en el que enmarca a diversos pensadores (Heidegger, Guardini, Jaspers, Marcel...). En su *Metodología de lo suprasensible*<sup>46</sup>, antes de que asumiera definitivamente esta distinción, López Quintás dedica el capítulo IV al «existencialismo como reivindicación de lo superobjetivo» (MS: 189-291). Allí corrige los excesos de este pensamiento, da cuenta de las malas interpretaciones que se ha hecho de él por falta de un adecuado análisis categorial (por parte de los propios pensadores existenciales) pero, sobre todo, sintetiza genialmente lo que el pensamiento existencial denuncia y lo que propone.

Entre los aspectos que el existencialismo «impugna», destaca los siguientes: «el objetivismo y el positivismo cientifista», «el totalitarismo universalista y colectivista», «el espíritu de abstracción» (entendido éste no como la capacidad

---

<sup>45</sup> SERTILLANGES, A.-D., *La vida intelectual*, Encuentro, Madrid 2003.

<sup>46</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A. *La metodología de lo suprasensible I: descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Editora Nacional, Madrid 1963, 325-350. Será citada como MS.

humana de conceptualizar, sino como la pretensión idealista de reducir lo real a lo ideal), «el impersonalismo, el subjetivismo solipsista y el colectivismo», «el discursivismo, la causalidad lineal, el inmanentismo cientifista y la unilateralidad», «el irracionalismo y el racionalismo».

Entre los aspectos que el existencialismo «defiende», cita: «lo concreto», «un método sineidético», «el valor metaempírico de lo superobjetivo» (como reacción del sujeto ante la riqueza ontológica del objeto), «la distensión constitutiva del espíritu humano» (la existencia humana como singular e irreducible, pero comunicable; como inobjetivable, pero cognoscible; libre y abierta a la comunicación), «el acceso al ser a través de los entes profundos» (vinculación entre ontología e intersubjetividad), y «la vinculación esencial entre conocimiento y amor» (sólo se puede conocer en profanidad lo que se respeta o re-conoce en su intimidad irreducible).

Como síntesis de lo que el pensamiento existencial defiende, dice López Quintás que «el existencialismo es»: «dramático, ambiguo, eminentemente constructivo y creador, experiencial, pero no empirista». Es «dramático» (MS: 232-235) por «plantear los problemas con categorías personales, que rompen la inanimada estabilidad del objetivismo cientifista» y por empeñarse en fundamentar una «Metafísica de la existencia», es decir, un pensar riguroso sobre una realidad que es, a un tiempo, «singular y trascendente, irreducible y comunitaria». Es «ambiguo» (MS: 235-) no por «indeciso», sino por ajustarse a la flexibilidad de lo real: por admitir lo indeterminado de algunas realidades, por aceptar las limitaciones de nuestro pensar acerca de lo profundo, o por reconocer la existencia de polaridades o contrastes en algunas realidades<sup>47</sup>. Es «constructivo y creador» porque no se queda en la crítica de Kierkegaard, sino que responde con apertura «a la infinitud de los contenidos». Y es «experiencial, pero no empirista» porque

---

<sup>47</sup> La categoría de «contraste», bien aquilatada por Guardini en su obra de juventud *El contraste / ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto* (traducción de Alfonso López Quintás, BAC, Madrid 1997) trata de resolver las aparentes contradicciones -tachadas sencillamente como paradojas por el pensamiento débil- que se descubren al reflexionar sobre la realidad del hombre.

«se atiene a lo concreto profundo, a la cualidad, más que a la extensión o amplitud de los seres».

Hemos esbozado mucho en pocas líneas. Para una mejor comprensión de esto, lo mejor es acudir al citado capítulo IV de la *Metodología de lo suprasensible* de López Quintás, donde aparecen rigurosamente expuestas estas cuestiones, y a su desarrollo en obras posteriores, especialmente en *Hacia un estilo integral del pensar I y II* y en *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*<sup>48</sup>. No obstante, podemos sintetizar qué del pensamiento existencial nos interesa especialmente en nuestra tesis.

La exigencia existencial que nos proponemos en esta tesis viene más inspirada «por los fines que persigue» que por «sus realizaciones concretas» (MS: 243), tal y como entiende López Quintás que debe considerarse a esta corriente de pensamiento. Por eso nos proponemos en esta tesis «trascender lo concreto sin abandonarlo. Para ello debemos insertarnos en el ser a través de su estrato más noble: la intersubjetividad personal» (MS: 243). La unidad o universalidad -la verdad- de una reflexión existencial no viene dada por los medios lógicos -necesarios-, sino por el descubrimiento de lo superobjetivo que hacemos al tratar con realidades profundas.

En este sentido, López Quintás contrapone las intuiciones del pensamiento inobjetivo (existencial) con la propuesta del pensamiento analéctico (dialógico) en dos columnas (MS: 38-52), en las que se salva magníficamente la intuición y exigencias de persigue el pensamiento existencial, pero se las encauza hacia una comprensión más cabal de lo superobjetivo<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A., *Hacia un estilo integral de pensar I: Estética*, Editora Nacional, Madrid 1967. Será citado como HEIP1.

*Hacia un estilo integral de pensar II: Metodología-Antropología*, Nacional, Madrid 1967. Será citado como HEIP2.

*Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos Madrid 1977. Será citado como 5GT.

<sup>49</sup> Algunas distinciones meramente nombradas nos servirán de ejemplo: el pensamiento inobjetivista pretende «desbordar el concepto usual de objetividad» mientras que el analéctico pretende «dar la debida amplitud al concepto de objetividad» (MS: 38); el primero pretende «devolver al conocimiento la inmediatez vital» y, el segundo, «elevar el conocimiento a la inmediatez de la reflexión segunda» (MS: 43).



Podemos sintetizar nuestra exigencia existencial en las reflexiones de Guardini sobre «La existencia y el pensamiento existencial»:

«La existencia supone que el ser en cuestión está dotado de conciencia [...] es necesario que se comprenda a sí mismo; lo que quiere decir que se pregunte por qué existe tal y como es; de dónde procede y hacia dónde se dirige ese movimiento que llamamos “vida”. [...] Saber que la vida está determinada por algo que llamamos “norma” y “valor”; algo en virtud de lo cual tenemos un sentimiento inmediato de que una conducta es correcta o incorrecta, buena o mala, noble o vulgar. [...] que esta comprensión de sí mismo depende de la capacidad que uno tiene de disponer de sí; esa fuerza originaria interior, esa capacidad de automoción que llamamos “libertad” y que se activa a partir del momento en que se tiene conocimiento»<sup>50</sup>.

Así, el pensamiento existencial supone, en primer lugar, «la toma de conciencia de hechos y la intuición de relaciones de sentido que permiten al hombre llegar a comprenderse a sí mismo, y la relación del mundo con él y la suya con el mundo»<sup>51</sup>. Lejos de ser ésta una pretensión subjetivista (donde el sujeto, sin pretender compromiso alguno con la realidad, resulta ser el criterio de verdad), supone que para adquirir clara conciencia *del sentido del objeto* hay que *tomarlo en serio*, lo que supone dejar que la verdad que éste nos revela entre en nuestra propia vida y oriente nuestra mentalidad y nuestra conducta.

En definitiva, la exigencia existencial que nos proponemos al reflexionar sobre la comunicación es tomarnos ésta muy en serio, hasta el punto de averiguar qué tiene la comunicación que ver con el bien del hombre, con la plenitud de su desarrollo personal. Al ser ésta nuestra pretensión, al abordar qué papel juega la comunicación en el desarrollo de la persona, al tener en cuenta la libertad, nuestra metodología de investigación será necesariamente ambigua, en el mejor sentido de la expresión antes definido: ajustada a la flexibilidad de una realidad abierta, inobjetable (en el sentido de reductible a categorías espaciales), cognoscible

---

<sup>50</sup> GUARDINI, R., *La existencia del cristiano*, traducción de Alfonso López Quintás, BAC, Madrid 1997, 6-7.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 8.

pero no totalmente determinable, ni lineal ni unilateral, compleja y cuajada de contrastes.

## 2. Aportaciones del pensamiento dialógico a la Metafísica

Este epígrafe no se llama *la realidad dialógica*, ni siquiera *principio dialógico de la realidad*, porque no pretende enmendar la Metafísica elaborada por la filosofía perenne, sino resaltar de ella algunas cuestiones que quizá están insuficientemente apuntadas. No por descuido de quienes las elaboraron, sino por las limitaciones del pensamiento y la ciencia de la época en que fueron elaboradas.

En este sentido, frente a la oposición superficial que en Metafísica y Teoría del Conocimiento tiende a verse entre el pensamiento personalista y la filosofía realista, nosotros queremos sumarnos a la tradición que trata de tender puentes desde cada -supuesta- orilla. Entre los autores que hemos manejado especialmente para este diálogo podemos citar, de un lado, a Juan Manuel Burgos<sup>52</sup> y, de otro, a Gilson<sup>53</sup>, Forment<sup>54</sup> y, desde la Filosofía de la Naturaleza, a Artigas<sup>55</sup>. No obstante, como ya hemos dicho, esta vinculación mutua tiene una tradición mucho mayor, a la que pertenecen los nombres de Mounier, Maritain, Wojtyla, etc.

El nexo de unión más potente entre ambas corrientes de pensamiento se encuentra precisamente en Tomás de Aquino y el desarrollo de varios conceptos que la tardoescolástica no siempre interpretó en la clave adecuada, como los de *acto de ser*, *analogía del ser*, *participación en el ser*. Para el Aquinate, *ente* y *ser* no son lo mismo y *el acto de la esencia* o el acto propio de la *forma* y el *acto de ser* tampoco, siendo éste último el que *determina* y dota de existencia real al ente. Esta distinción puede parecer menor, pero introduce una innovación genial

---

<sup>52</sup> BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, y *El personalismo*. Ya citadas.

<sup>53</sup> GILSON, o.c., y también: *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, 195-212.

<sup>54</sup> Forment, E., *Personalismo medieval*, Edicep, Valencia 2002. Y en otras obras no tan específicas, pero donde nos presenta un Tomás de Aquino muy personalista: *Santo Tomás de Aquino, El orden del ser, Antología filosófica*, Tecnos, Madrid 2003. *La filosofía de Tomás de Aquino*, Edicep, Valencia 2003.

<sup>55</sup> O.c.

respecto de la filosofía aristotélica que empieza a ser comprendida siglos después de ser elaborada y que buena parte del pensamiento moderno pasó por alto. Puede repasarse esta distinción en Forment<sup>56</sup> y la historia y consecuencias de esta innovación *olvidada* en Gilson<sup>57</sup>.

La distinción entre el *acto de la forma* y el *acto de ser*, y la doctrina de la analogía y la participación en el ser<sup>58</sup>, permiten leer la metafísica tomista en dos claves bien distintas. Una, más en consonancia con el Filósofo, que atiende a la estructura *formal* de la realidad. Otra, profundamente innovadora, que nos permite comprender que esa estructura de realidades formalmente distintas está sostenida, ordenada, y vinculada creativamente entre sí por un acto último que es a un tiempo dinámico y estable, ontológicamente denso<sup>59</sup>.

Ahondar en esta cuestión requeriría otra tesis doctoral. No obstante, para destacar más lo común que las diferencias, en esta exposición no pretendemos *inventar* una Metafísica nueva (pues asumimos la de la filosofía perenne), sino, más bien, y como apuntábamos, desarrollar algunos aspectos de la misma en clave dialógica.

## 2.1. El concepto de logos en clave dialógica

«El paso del mito al *logos*» es el tópico común con el que se explica, en un solo enunciado, la esencia del *genio griego* que hizo aparecer la ciencia, la primera ciencia, la Filosofía, en la historia de la humanidad. No obstante, tanto esta

---

<sup>56</sup> FORMENT, E., *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid 1992.

<sup>57</sup> GILSON, E., *El ser y los filósofos*.

<sup>58</sup> Es muy interesante resaltar que Platón apuntó ya una doctrina de la participación (*La República*, V, 476d, en *Diálogos IV*, traducción de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid 1986), que Aristóteles desechó porque era realmente imperfecta -el griego no podía distinguir entre *ente* y *ser*- tachándola de vaciedad y metáfora poética (*Metafísica*, XIII, 5, edición trilingüe por Valentín García Yebra, 2ª ed., revisada, Gredos, Madrid 1998). Sin embargo, la cosmovisión cristiana de Tomás de Aquino, puede articular adecuadamente esa participación gracias a la distinción entre lo ente (que pertenece por completo al objeto real) y su ser (que le es concedido como acto último y que le da no sólo su existencia concreta, sino su densidad y peso ontológico más profundo).

<sup>59</sup> Sobre estas cuestiones reflexioné en *La Memoria del Ser*, un ensayo cuyo título es respuesta al aforismo de Heidegger ya referenciado. Fue presentado como Memoria del Máster de Filosofía de la UFV (2004) y calificado con SB.

expresión como su desarrollo posterior ha resultado a menudo problemática. Nos toca explicar cómo, en la tradición de la filosofía perenne y en concreto del pensamiento realista, vamos nosotros a entender este *tránsito* del *mito* al *logos*. Lo haremos muy brevemente y esperamos que se nos disculpe pasar tan deprisa por más de 2600 años de historia de la filosofía, pero de otro modo no acabaríamos siquiera este capítulo de la tesis. Puede confrontarse críticamente toda esta exposición con Gilson (especialmente las reflexiones de rango ontológico<sup>60</sup>) y desde el punto de vista de la Teoría del Conocimiento con Llano<sup>61</sup> y Verneaux<sup>62</sup>.

Tres son los postulados que supone este paso del mito al *logos* según la tradición realista. El primero: que existe el mundo como una realidad distinta de mí, y que ese mundo no es un *kaos* (desordenado y sin sentido), sino un *kosmos* (una realidad ordenada y con sentido). A ese orden y sentido del mundo, a esa razón del mundo que muestra cierta estabilidad y cierto dinamismo llamamos *logos*. El segundo: que el hombre es una realidad que por un lado forma parte de ese cosmos (y de ese *logos*) pero que, por otra, se afirma distinto de él<sup>63</sup>. Tercero: que la inteligencia humana, precisamente por formar parte del *logos* y de afirmarse *frente* a él, es capaz de descubrir, tematizar, describir, captar lo esencial, comunicar y compartir con otros hombres ese *logos*, y puede hacerlo de un modo limitado, pero fiel.

### A) Mito y logos

El hombre, para tematizar, describir, captar lo esencial, comunicar y compartir con los otros hombres ese *logos* utiliza diversos medios de reflexión y expresión. Es comúnmente aceptado que el genio griego usó la matemática, la filosofía y la lógica en esta tarea de desentrañar el sentido último de lo real. Pero lo cierto es que también utilizó los mitos y los relatos, bien como modo de comprensión de su

---

<sup>60</sup> *El espíritu de la filosofía medieval*, 47-114; *El ser y los filósofos*.

<sup>61</sup> LLANO, A., *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona 1991.

<sup>62</sup> VERNEAUX, R., *Epistemología general o crítica del conocimiento*. Herder, Barcelona 1997.

<sup>63</sup> «A la par distancia de perspectiva y cierta forma de vinculación», dirá López Quintás (MS: 351).

historia como pueblo (Herodoto), como formas de adquirir sabiduría (las fábulas de Esopo o el género trágico) o como aproximación a los misterios últimos de la realidad y a lo trascendente (los mitos que usa Platón en sus diálogos<sup>64</sup>). La afirmación *paso del mito al logos* es adecuada si, por mito, hacemos referencia a las explicaciones irracionales o superficiales, a la mera costumbre o a los relatos contrarios a la razón natural. Pero la razón relatora sigue siendo, bien sometida a crítica, una vía de acceso a lo real utilizada fecundamente por los filósofos griegos<sup>65</sup>.

La tradición medieval es rica también en relatos, imágenes y símbolos como modo de revelar, especialmente, los misterios de la fe. Jean Guitton destaca cómo la *Biblia* encierra prácticamente todos los géneros literarios... salvo el abstracto (2000: 94). La Modernidad, el auge de la razón pura y del método físico-matemático fueron desterrando poco a poco el mito y crearon esa fractura entre mito y *logos* y a la filosofía contemporánea le ha tocado la tarea de reconstruir el vínculo<sup>66</sup>.

En todo caso, lo que nos importa destacar ahora es que filosofía, matemática, relatos, símbolos... y hasta el habla cotidiana, son formas de expresar un pensamiento que, en última instancia, remite siempre a la realidad (sea en un sentido superficial, operativo, práctico o profundo). La pertinencia o no de esas formas de expresión tendrán que ver con su capacidad para ser fieles al

<sup>64</sup> El *Fedón* (en *Diálogos III*, traducción de Carlos García Gual, Gredos, Madrid 1986) se muestra especialmente revelador al respecto, al jugar en su arranque con la palabra *teoría* en el doble sentido de *viaje* y *contemplación* o al alternar indistintamente las expresiones *lógos* y *mýthos* cuando Sócrates refiere un relato sobre el más allá en el que cree firmemente, por responder fielmente a lo que su propio método de reflexión racional le indica.

<sup>65</sup> En el *Gorgias* (en *Diálogos II*, traducción por J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid 1983), en el *Fedón* y en *La República*, por ejemplo, los mitos son puestos en boca de Sócrates y éste se los toma muy en serio. No por la autoridad de la tradición (pues en cierto modo son todos reelaborados por Platón, en orden a iluminar su argumentación), sino por mostrarse como lo más razonable respecto de aquello que no podemos saber de otra manera. También Aristóteles, al entender la poética como imitación de la acción humana, sostiene que el que ama los mitos es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de elementos maravillosos a los que nos confrontamos para vencer nuestra ignorancia (*Metafísica*, I, 2, 982b15). Por eso llega a afirmar en otro lugar que, en cierto modo, la poética es más verdadera que la historia, pues la primera trata lo universal, mientras que la segunda aborda lo particular (*Poética*, IX, 4051a36-4051b1, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1974).

<sup>66</sup> Puede leerse una fecunda reflexión al respecto en diálogo con la tradición en INNERARITY, D. *La filosofía como una de las Bellas Artes*, Ariel, Barcelona 1995.

pensamiento al que remiten y, éste, será fecundo o no en la medida en que guarde fidelidad con la realidad a la que remite. Este es el sentido amplio y rico (y no sólo *técnico*) en el que el pensamiento dialógico entiende el *logos* y la relación entre lo real, lo pensado y lo expresado.

### B) Tres sentidos relevantes de la expresión *logos*

Así, la propia expresión *logos* cobra desde el principio tres significados relevantes para esta investigación. Los tres en una «analogía de proporcionalidad propia», tal y como la explica Forment<sup>67</sup>. El analogado principal es el *logos* como orden y sentido de la realidad. El segundo es el de *logos* como nuestra reflexión sobre de ese orden y sentido del mundo, nuestra *cosmo-visión*. El tercer analogado es el *logos* como expresión de nuestro juicio o pensamiento, lo que podríamos llamar *cultura*, como *expresión* de nuestra *cosmovisión* acerca de la *realidad*.

Al mostrar estos conceptos como análogos vemos su articulación interna y su mutua referencia, teniendo como criterio último al analogado principal. Así, el *logos*, nuestro pensamiento o cosmovisión, se confirmará como verdadero o falso según se ajuste o no al *logos*, al orden y sentido de la realidad a la que remite (a su esencia, a su dinamismo, a su manifestación sensible, a la inteligible, etc.) Del mismo modo, el *logos* como expresión, se confirmará como más o menos apropiado o acertado en la medida en que remita mejor al *logos* como pensamiento o cosmovisión. El lenguaje más acertado o apropiado es el que revela mejor nuestro pensamiento. El pensamiento más riguroso es el que mejor se ajusta a la realidad a la que remite.

Así mismo, nuestro pensamiento siempre es más limitado que la realidad sobre la que pensamos, y nuestra expresión siempre aparece en primer momento más limitada que nuestro pensamiento. Pero, por otro lado, es gracias al lenguaje y a la expresión como matizamos, aquilatamos y damos forma a nuestro pensamiento -

---

<sup>67</sup> *Lecciones de Metafísica*, 258-293.

que de otro modo queda como una intuición poco definida e imprecisa-, y es en nuestras conceptualizaciones donde alcanzamos a conocer algo de la realidad. Así, la creatividad en el lenguaje tiene que ver con su capacidad para mostrar -hacer comunicable y, por lo mismo, refutable o aceptable- y articular mejor nuestro pensamiento o cosmovisión; mientras que la creatividad en el pensamiento crece en la medida en que se muestra más capaz de desvelarnos la realidad.

Esta paradoja queda mejor clarificada gracias la reflexión de López Quintás cuando nos revela que el sentido profundo de la analogía entre realidad-pensamiento-expresión es de *participación dialógica* entre los tres analogados, es decir, que es *analéctica*: el lenguaje conforma y expresa al hombre su propio pensamiento, y su pensamiento desvela al hombre diversos aspectos de la realidad: en el lenguaje se hace presente el pensamiento; en el pensamiento expresado, se hace presente la realidad, en una «presencia dialógica» cada vez más creativa y enriquecedora (MS: 47, g'). Esto le lleva a afirmar que, desde el punto de vista del propio ente natural, el ente captado en el concepto y expresado en la palabra es más que el propio ente, pues queda elevado al rango de la interacción y la comunicación humana y a formar parte de un *mundo*<sup>68</sup>. Ejemplos de cómo entes naturales, presentados al hombre en su capacidad para interactuar creativamente con ellos gracias al pensamiento y al lenguaje, son *elevados* en su rango ontológico son las piedras que conforman una catedral, o la madera y los pigmentos vegetales (naturaleza muerta) *resucitados* por el monje que reza y escribe con ellos un icono bizantino, o los materiales con los que fabricamos instrumentos musicales e interpretamos creaciones del espíritu humano, etc.

### C) La irreductibilidad del 'logos' a objetivación

No es éste lugar para responder críticamente a planteamientos escépticos, subjetivistas o relativistas. Quien quiera esa crítica puede encontrarla en las obras

---

<sup>68</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A. *Metafísica de lo suprasensible II: El triángulo hermenéutico*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Palma de Mallorca 1975, 153-154. Será citado como TH.

ya citadas, especialmente en las de Vernaux y Llano. Sí conviene, no obstante, marcar aquí distancia de los planteamientos idealista, racionalista y empirista (o *formalista y objetivista*, en la terminología de López Quintás, MS: 36-37) en la medida en que a menudo postulan una cierta *objetualización o problematización* del *logos*, postulado que ya aparece en la interpretación del cosmos que Galileo deja patente en su *Diálogo sobre los dos grandes sistemas*. Allí, el astrónomo sostiene que:

«[...] el entendimiento humano comprende algunas proposiciones tan perfectamente y tiene de ellas tan absoluta certeza cuanta tiene de ellas la misma naturaleza; tales son las ciencias matemáticas puras, es decir, la Geometría y la Aritmética, de las cuales el entendimiento divino sabe infinitas proposiciones más, puesto que las sabe todas, pero de aquellas pocas conocidas por el entendimiento humano, creo que el conocimiento iguala al divino en la certeza objetiva ya que alcanza a comprender la necesidad, sobre la cual no parece que pueda haber seguridad mayor»<sup>69</sup>.

El párrafo está bien escogido por Valverde, pues en él están las claves no sólo de la Matemática, sino de una parte de la filosofía moderna posterior de la que queremos tomar distancia. Valverde lo explica en su *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*: con esta afirmación que pronto se extrapola del movimiento de los astros a toda la realidad, el *logos* -todo él, no solo los entes físicos- aparece interpretado en clave físico-matemática, lo que brindará una visión mecanicista del cosmos, las preguntas sobre él serán formuladas en clave problemática y nuestro conocimiento procederá por exactitud y por acumulación. Sea porque identifiquemos al *logos* como *idea pura*, o *razón pura*, sea porque lo identifiquemos como *dato objetivable*, en ambos casos lo *cosificamos* para dominarlo en un lenguaje preciso y exacto, reduciéndolo de rango y de categoría.

Si el *logos* era entendido por los griegos como una realidad misteriosa que requiere asombro, sobrecogimiento y amor por nuestra parte para comprenderlo, y por los medievales ese *logos* quedaba además elevado a la categoría de Dios Salvador y Redentor nuestro, para el cientista moderno la comprensión del *logos*

---

<sup>69</sup> GALILEO, G., *Dialogo sui due massimi sistemi, Prima giornata: Opere*, Deis. Naz. t.7, 128-129. Citado por VALVERDE, C. *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid 1996.



es una quimera y lo determinante está en saber *cómo funciona* para poder *dominarlo* y ponerlo a nuestro servicio: para ello, lejos de la participación amorosa y la profundización en él, adopta una actitud incomprometida, y una mirada objetivante a través del microscopio, reduciendo el *logos* a cosa, o, en la enigmática terminología de Martin Buber, adopta la actitud del Yo-Ello:

«El que dice Yo-Ello se sitúa ante las cosas [...] incurvado sobre las cosas con la lupa objetivante de su mirada de miope, u ordenándolas para lo escénico con los prismáticos objetivantes de su mirada de presbite, aislándolas en su consideración sin sentimiento de universalidad» (YT: 32)

Son duras las palabras de Buber, pero entendidas en el contexto de un clima filosófico donde aún se postulaba que una razón pura y una filosofía científica tan deshumanizadas que no contaban con la libertad del hombre al tratar de explicarlo mediante fórmulas matemáticas, puede comprenderse su grito de protesta. El *logos*, por tanto, no puede abordarse unilateralmente de forma problemática, incomprometida, superficial -en clave materialista o física- y con voluntad de dominio. Conviene recuperar la comprensión del *logos* como misterio, algo evidente para el pensamiento clásico y medieval pero que ahora, después de 300 años de pensamiento racionalista e idealista, tendrá que tematizar y articular como nunca hasta ahora la filosofía contemporánea.

#### D) La profundidad del 'logos', misterio que nos interpela

Frente a la cosmovisión de un *logos* mecanicista, problemático y totalmente abarcable por una filosofía formalista o por el cientismo, insistimos nosotros en mantener la del pensamiento clásico y medieval, preservada por la filosofía perenne y rescatada por pensadores tan diversos como personalistas, neo-tomistas, existenciales, dialógicos, etc. y bien articulada y reformulada por López Quintás. El concepto que mejor supera la idea del cosmos como máquina y del conocimiento «objetivista» - no comprometido y cosificador- como problemático es el de *misterio*, desarrollado por diversos autores, muy investigado y divulgado

por Marcel y bien tematizado por López Quintás. Vamos a exponer una síntesis de esta labor de López Quintás (TH: 419-424, 5GT: 168-180).

Primero: misterio no es lo mismo que enigma. Ambos conceptos se mueven en categorías distintas. Un enigma es la respuesta todavía desconocida a un problema formulado, por lo que se mueve en el ámbito del pensar *objetivista*, en la búsqueda de crecer en conocimiento superficial y por *acumulación*. Un misterio es una realidad que en cierto modo nos ofrece una respuesta por un lado ya alcanzada y, por otro, todavía no. Es decir, propone una respuesta que suscita nuevas y más profundas preguntas aún no respondidas. El misterio se inserta en lo profundo de la realidad, y exige una búsqueda de conocimiento por *profundización*.

Segundo: entender el *logos* como misterio supone entenderlo como sobre-racional o super-objetivo, no como irracional, de modo que es verdad que el misterio resulta «impreciso» por «superabundancia óptica» (MS: 20), pero, en ningún caso, irracional o inaccesible. Es decir, que interrogando al misterio podemos obtener respuestas verdaderas -universales y necesarias-, pero siempre limitadas y que siempre nos llamarán a nuevas preguntas cada vez más profundas.

Tercero: entender el misterio como sobre-racional o super-objetivo exige por nuestra parte superar la barrera de un conocer superficial y, por lo tanto, no comprometido y a distancia del que sólo podemos obtener respuestas objetivamente *verificables*. Superar esa distancia para entrar en la profundidad de la realidad investigada exige dejarnos envolver por ella, comprometernos con ella, participar de ella. «Lo verificable por cualquiera se compra al precio de la profundidad», sostiene Jaspers (MS: 354), y sólo si entendemos «el conocimiento racional y conceptual como un *medio de profundización en lo real*» podremos de veras «*intimar con una realidad cuyo relieve ontológico sólo se revela a cierta distancia de perspectiva*», y así, «pensamiento e intuición aparecerán necesariamente vinculados en un común proceso de desvelamiento de lo real» (MS: 355).

En nuestro planteamiento, por lo tanto, la comprensión de la realidad exige de nosotros una vinculación *dialógica*, capaz de vincular el pensamiento y la intuición de lo concreto, lo inmediato y lo super-objetivo, mediante una actitud de colaboración creativa, de participación intelectual y amorosa con el misterio de la realidad y, mediante una «reflexión segunda», «forma de *conocimiento racional*, pero *irreductible a la Ciencia verificadora*» (MS: 355).

Platón ya expresa esta paradoja del modo en que el hombre penetra en la realidad y la desvela al definir al filósofo<sup>70</sup>: los que ya saben no buscan ni quieren saber; los malos y necios están tan llenos de ignorancia que ni buscan el saber ni saben por dónde empezar a buscar; los amigos del saber (*philo-sophos*) son los que en cierto modo saben, pero todavía no, y, reconociendo su ignorancia, desean buscar y aprender más. Así, el filósofo se «vincula» en una relación de amor (*Lisis* 215b) con eso que ya conoce y desconoce, para conocerlo más. Y esa vinculación no puede ser sino amorosa y comprometida, exige una «conversión» (un movimiento del alma para vencer su propia ignorancia) y una ascesis sobradamente explicadas en el mito de la Caverna (*República*, VII, 517b).

Esta intuición es la que lleva a Marcel a profundizar precisamente en la categoría de misterio frente al pensamiento no comprometido de su época. Para Marcel, según sistematiza López Quintás:

«[...] misterio es -a su juicio- todo aquello que en la realidad ofrece un carácter *profundo* y, por profundo, *evolvente*, y, como tal, *plenificante*. El hombre no llega a sazón de hombre abriéndose al conocimiento de seres que, por su condición superficial, dejan incomprometido a quien los estudia y pueden ser ob-jetivados y analizados por éste conforme a un modo de experiencia exacta, controlable, verificable. Tal forma de conocimiento se traduce inmediatamente en poder y éste embriaga al hombre, afanoso de dominio» (MS: 420)

<sup>70</sup> PLATÓN, *Lisis*, 218a, en *Diálogos I*, traducción de Emilio Lledó, Gredos, Madrid 1981. *Banquete*, 203e, en *Diálogos III*, traducción de M. Martínez Fernández, Gredos, Madrid 1986. *Fedro*, 278d, en *Diálogos III*, traducción de Emilio Lledó Íñigo, Gredos, Madrid 1986.

Más que un «problema intelectual», para Marcel el *ser* es «una *prueba* que compromete la existencia entera del hombre» (MS: 424). Y así, vivir «en el nivel de realidades profundas, envolventes y, como tales, inverificables, es moverse en un registro de esperanza, no de posesión» y de una esperanza mantenida merced «a la alegría que irradia el contacto viviente con la plenitud de la realidad» (MS: 424.)

Así, el propio López Quintás nos habla de esa experiencia del «amigo de la verdad» -del filósofo- y precisando la definición platónica, sostiene:

«La realización plena de la experiencia personal de la verdad [...] y la comprensión cabal [...] de los conceptos antes indicados exige la madurez de espíritu necesaria para advertir y aceptar el hecho -a primera vista desconcertante- de que ciertos modos de actividad se dan *en espiral* por cuanto la acción humana tiende hacia *metas* que constituyen *el punto de partida* de su búsqueda, y las persigue con una intensidad correlativa al grado de su inmersión participativa en las mismas» (MS: 515).

Así, por comprender el *logos* también como misterio, como realidad supraracional, debemos como investigadores caminar hacia la comprensión de eso super-objetivo, lo que exige participar en él y comprometerse con él a partir de su expresividad objetiva, pero descubriendo su sentido más allá de lo meramente objetivo. Mediante el compromiso en el amor al misterio, a la realidad, a nuestro objeto de estudio, puede la filosofía caminar «hacia la trascendencia de lo concreto» (MS: 387) y descubrir, en lo concreto, su orden y su sentido.

La confirmación de esta experiencia *subjetiva* de participación en la verdad se da no sólo mediante la edificación y transformación de nuestra propia persona, que percibimos como más edificada, situada y orientada, sino también mediante el diálogo con los otros, que supone la «confirmación existencial» comunitaria -que debemos tratar de constatar como universal ampliando el radio del diálogo-, (Jaspers) de nuestra experiencia de verdad. Esta pretensión, lejos de alimentar una especie de suma de subjetividades, lo que busca es una confirmación de lo que de universal hay en cada hombre:

«La verdad existencial va aliada con la *tensión de universalidad* que alienta en cada ser individual, sobre todo cuando se haya éste inmerso en un contexto de dinamismo ambital [...] [que] se traduce en múltiples experiencias de participación inmersiva creadora» (TH: 156)

Este modo de revelarse del *logos* en nuestro diálogo con la realidad y con los otros hombres nos introduce de lleno en el carácter *esencialmente relacional* del *logos*, del que dan cuenta los pensadores dialógicos.

## 2.2. La realidad vista en clave dialógica

López Quintás sintetiza las condiciones de la realidad en clave relacional en su obra *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (5GT: 120-134) y fundamenta buena parte de su planteamiento en la obra de Zubiri y de otros autores convenientemente referenciados y explicados en esas mismas páginas<sup>71</sup>. En primera instancia, nuestro autor propone un modo de estudio muy concreto para comprender qué es la realidad y qué ventajas supone asimilar ese método (lo veremos en el apartado siguiente); luego nos revela tres condiciones de la realidad, qué es la *realidad en cuanto tal* y cuáles son sus diversos modos constitutivos. Seguiremos su planteamiento, ya que presenta del modo más sucinto y riguroso posible la reflexión relacional sobre la realidad.

En primer lugar, conviene decir que el concepto de realidad es *analógico*, tal y como lo entiende la filosofía perenne, en cuanto que de él penden distintas cosas *reales* cuyo modo de ser es en cierto modo igual y en cierto modo distinto. Los hombres, los árboles, los valores y las casas son *cosas reales*, pero no todas son lo

---

<sup>71</sup> Aunque es discutible si los conceptos de *logos* en la tradición de la filosofía perenne y el de «realidad» en Zubiri son exactamente equivalentes en su contenido *real* (por la dificultad técnica que entraña bien aquilatar los contenidos de conceptos como *ser*, *logos*, *realidad*, *existencia*, etc.), lo son a todos los efectos respecto del *contenido real* de esta investigación (el hombre, la comunicación, la historia, la cultura, la axiología, etc.). Además, lo determinante ahora no es tanto el *contenido real* que abarca el *logos* (como orden y sentido del mundo), sino, precisamente, cuál es ese orden y sentido.

mismo. Aquellas notas de las que todos ellos participan (las que tienen en común) son las notas propias de lo que llamamos *real*. Pero convertir una sola de esas realidades en *modélica* supondría hacer violencia a las demás. En cierto modo, eso hacen el cientismo y el formalismo al reducir lo real a lo empíricamente verificable o a lo formalmente determinable. Eso hacen las perspectivas fragmentadas sobre la comunicación que vimos en el estado de la cuestión (por ejemplo el funcionalismo, al reducir todas las relaciones a relaciones funcionales).

Dicho esto, y siguiendo a Zubiri, López Quintás sostiene que:

«Todo y sólo lo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud formalmente de las notas que posee [...] La realidad se predica no sólo de la *masa física* - sensible, tangible, mensurable-, sino de todo cuando muestra de algún modo efectividad, poder normativo y condicionante, vigencia, significatividad, ineludibilidad, respectividad, resistencia» (5GT: 121)

En esta definición caben los hombres, los árboles, los valores y las casas, cada uno a su modo. Cabe también la realidad social, la comunicación interpersonal, la comunicación social, la sociedad, las tecnologías de la información, el lenguaje y el resto de realidades que conviene estudiar al reflexionar sobre la comunicación, sin hacerles violencia. Veamos las características de toda realidad así entendida:

«La realidad se manifiesta como estructural, sistemática, respectiva, constitutivamente relacional, cósmica y mundanal. Por ser respectiva, es dinámica, situacionalmente causal - es decir, operativa en virtud de la mera situación-, poderosa, dominante. Al ser activa por sí misma, la realidad deviene, da de sí y perdura a través del cambio, y con ello se hace más compleja, más de suyo, más suya, más real. La realidad tiende a mantenerse *la misma* sin ser *lo mismo*. Por su condición deviniente y mundanal, la realidad es temporal e histórica» (5GT: 127).

Conviene matizar aquí que al manifestarse la realidad como *dominante* no debe entenderse como hostil o anuladora de la libertad del hombre, sino más bien como

principio rector de la libertad con la intención de promocionar al hombre<sup>72</sup>. También conviene constatar que ver la realidad como «cósmica y mundanal» ni anula la dimensión espiritual de la realidad<sup>73</sup>.

A continuación, López Quintás sintetiza estas «notas» constitutivas de la realidad en tres condiciones que resultan esenciales a la comprensión relacional: A) estructural (constelacional, relacional, sustantiva), B) respectiva, y C) dinámica.

#### A) La realidad está estructurada

«La realidad de cada cosa es *estructural* porque las notas que la constituyen en lo que es se exigen unas a otras en virtud de la unidad coherencial primaria que las subtiende. Cada nota es exigida por el sistema al que pertenece y está relacionada *constitutivamente* -no sólo consecutivamente- con las demás. [...] Cada realidad se ofrece como una trama constelacional de notas que se exigen mutuamente [...] la primacía no corresponde a ninguna de las notas, sino a la unidad que las ensambla y está presente de modo eficiente en cada una de ellas. La explicación última de la realidad no radica en la idea aristotélica de *sujeto*, sino en el sistema, entendido como *co-determinación clausurada y cíclica* (Zubiri)» (SGT: 128)

<sup>72</sup> «Al afirmar, por ejemplo, que la realidad es ‘dominante’ debe agregarse inmediatamente que esa clase de dominio *promociona la libertad* de la persona dominada» (SGT: 123). En este sentido, conviene resaltar que la obra citada fue escrita en el año 1977 y que en sus obras de finales de los noventa y de las aparecidas ya en el siglo XXI esta expresión ya no aparece y esa *normatividad* de la realidad se explica de otras maneras. En su *Estética de la creatividad* (Rialp, Madrid 1998, será citada como EC) ya habla de cómo la realidad «*ob-liga* y a la vez *promociona*»; en *Descubrir la grandeza de la vida* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, será citada como DGV) ya relega rotundamente el concepto de *dominio* vinculado sólo a las realidades objetivas y usa siempre otra terminología para hablar de las relacionales. Según ha confesado el propio autor en varias conferencias al hilo de la importancia del lenguaje, *dominio* no es una palabra precisa para describir el mundo de la auténtica relación.

<sup>73</sup> Zubiri ha sido tachado algunas veces de panteísta. No podemos convenir con ello pero, ciertamente, su expresión puede llevar a engaño, por eso tomaremos cierta distancia en algunos momentos de la misma. En este caso, lo mundanal de lo trascendente es precisamente la creación, aunque la realidad no se agota en lo mundanal, en toda la realidad hay una dimensión mundanal. En Teología Natural, al menos, lo que la propia realidad nos revela del creador. En un sentido dialógico, y atendiendo a que la causa no puede ser menor que el efecto, podemos apuntar la necesidad de una creación personal de lo mundanal, creación en la que el mismo creador participa, al menos, sosteniéndola dialógicamente en el ser y, en el caso del hombre, interpeándolo a vivir en sus instancias superiores. En el contexto de la revelación cristiana podemos decir más: el mundo se nos revela como el campo de juego en el que el hombre puede responder con su amor al amor del creador. La encarnación del Verbo es precisamente la mayor manifestación de esta *mundanización* de Dios y clave para interpretar no sólo la historia del hombre, sino también la salvación de toda la creación.

Reconocer una sólida estructuración en lo real es condición indispensable para fundamentar un conocimiento cierto, verdadero, universal, acerca de la realidad. Si la realidad no tuviera cierta estructura y estabilidad, nuestro conocimiento tampoco podría tenerlo. Al reconocer la estructura de la realidad, con su solidez «clausurada y cíclica» Zubiri pretende lo mismo que la filosofía perenne al afirmar la existencia de las «sustancias»: reconocer aquello que sostiene y da solidez a la realidad y que nos permite un conocimiento cierto y formal (una cierta conceptualización de la esencia) de la realidad.

Ahora bien: que un sistema (una realidad concreta) tenga una estabilidad sustantiva no quiere decir que esa estabilidad no *dé de sí*, no sea abierta, promocionable. Conviene aclarar aquí lo que a López Quintás, discípulo y gran conocedor de Zubiri, no le pareció necesario, pero que a nosotros nos puede resultar confuso. La «co-determinación clausurada y cíclica» no hace referencia al sistema en sí, sino a las notas que lo constituyen. Es esa co-determinación la que da unidad y dinamismo al sistema, pero éste puede ser abierto, tal y como concede el propio Zubiri: «Esta clausura no es una incomunicación con otras realidades, es decir, no se trata de una clausura en el orden de la conexión de las realidades entre sí, sino en el orden de la conexión de las notas de una realidad entre sí, a saber, que esas notas formen algo completo o concluso»<sup>74</sup>. El mismo López Quintás hablará unas páginas más adelante del universo como «un sistema dinámico y abierto» (5GT: 131).

Lo mismo cabe decir de la expresión «cíclica»:

«En la figura circular se expresa figurativamente lo que queremos decir. Pero no demos excesivo alcance a esta figura. No todos los sistemas tienen figura cíclica, pero todos tienen lo que tienen los sistemas cíclicos en su circularidad: la conclusión»<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1987, 146.

<sup>75</sup> *Sobre la esencia*, 146.



Así, vemos que *cíclico* no hace referencia al *ser* de la realidad, sino a cómo la *pensamos*. Es más, el propio López Quintás tiende a desechar la imagen de la *circularidad* -precisamente por lo que tiene de cerrado- por la de *pensamiento en espiral*, donde se revela que esa co-determinación, lejos de ofrecer un dinamismo cíclico o repetitivo puede ser un dinamismo de *profundización* y maduración<sup>76</sup>.

Por supuesto, si en el contexto de la obra de Zubiri se sobreentiende ya que la estructura de los sistemas puede ser abierta, en la propia obra de López Quintás y en su desarrollo de la teoría de los ámbitos no nos puede quedar ninguna duda de que es así. De hecho, lo veremos ya en la siguiente característica de la realidad.

#### B) La realidad es respectiva

«El carácter estructural-constelacional implica mutua *respectividad* de las notas. A su vez, las entidades -internamente respectivas- se hallan en ineludible respectividad entre sí y forman -en cuanto conjunto de *realidades dotadas de una talidad peculiar*- el *cosmos*, ordenación estructural en cuyo seno las realidades emergen unas de otras y se hallan en interacción constitutiva» (SGT: 128-129).

Es este carácter metafísico de respectividad el que funda en buena medida la reflexión antropológica del pensamiento personalista, donde el Yo no despliega su personalidad sino en relación al Tú, como vimos al plantear las claves del pensamiento dialógico en nuestras fuentes de inspiración.

«La respectividad [...] afecta a la constitución de cada cosa»<sup>77</sup> en el sentido de que cada cosa no empieza por ser ella lo que es y luego se pone en relación con otras, sino en el de que una cosa es lo que es en su respectividad con otras cosas. Es decir: la respectividad no es la relación, sino la cosa misma en su intrínseca constitución. Cada cosa se constituye en respectividad con otras. Por eso a esta respectividad, en el orden de la realidad, Zubiri la llama «mundo» y, en el orden

---

<sup>76</sup> «El ámbito de lo superobjetivo se mueve en espiral» (MS: 373)

<sup>77</sup> ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1989, 56.

de la talidad (lo que cada cosa es constitutivamente en relación con las otras) «cosmos» (esa realidad, insertada en su orden y sentido propios).

Esta respectividad no sólo se da entre diversas realidades -respectividad externa-, sino entre cada una de las notas que constituyen cada realidad -respectividad interna-. Reconocer a un tiempo la respectividad interna y externa de las realidades nos revela cómo «las realidades emergen unas de otras y se hallan en interacción constitutiva» (5GT: 129). Es decir, cómo el esquema dentro-fuera (objetivo-subjetivo, en el ámbito del conocimiento) se muestra insuficiente para comprender las relaciones entre distintas realidades. Lo que resultaba verdaderamente problemático para analizar la realidad de la comunicación (donde emisor, receptor, mensaje, canal, etc. se plantean como realidades independientes, *externas* entre sí) y para superar los problemas epistemológicos entre el *objetivismo* positivista y el *subjetivismo* de la perspectiva interpretativa, queda resuelto desde esta comprensión de la realidad.

A nuestro juicio, la idea de respectividad de Zubiri es todavía demasiado *cósmica* y no recoge bien la especificidad de una metafísica fundamentada en lo realmente más denso, que es la persona. Consideramos que la noción de respectividad gana amplitud en otra noción clásica, que es la de *orden*. Fue apuntada por Platón (*La República*, VI, 508e-509e) en un pasaje hermosísimo sobre el Bien como «algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto que dignidad y potencia» y de donde le vienen a todas las cosas (por participación) su cognoscibilidad, su existir, y su esencia. Aristóteles (*Metafísica*, XII, 10) entiende que el orden existe gracias al bien, el cual proporciona orden interno a cada cosa y a todas hacia una, que es el sumo bien. En todo caso, fue un autor cristiano, sobre el tratado de Plotino, quien llevó a plenitud la cuestión del orden a partir de su propia búsqueda existencial de un orden suficientemente convincente conforme a la propia interioridad humana:

«Los griegos sabían que el universo era orden racional, pero habían tenido no pocas dificultades a la hora de hallar un principio unificador suficientemente convincente de ese

orden. Y es aquí donde estará el mérito de San Agustín que llega a ese principio a través de su propia búsqueda existencial interior»<sup>78</sup>.

Ese principio no es otro que el *ordo amoris* agustiniano. Cabe entender esa búsqueda interior como precedente del personalismo, así como el *ordo amoris* lo es del *logos dialógico*. Conviene entender que este *ordo*:

«no sólo era un principio ontológico, sino también, por eso mismo, un principio metodológico. [...] Sirve de base a la teoría porque atraviesa la realidad entera: por eso es igualmente clave de intelección de lo real, pues lo real *es* ontológicamente ordenado»<sup>79</sup>

En este *ordo amoris*, cuya causa primera y final es el Amor de Dios, cabe entender tanto la respectividad interna de lo real (*qué, por qué y para qué* son los seres) como su respectividad externa (vínculo de amor) de los seres entre sí y de todos los seres hacia el sumo Bien. De esa forma, la respectividad planteada por Zubiri refuerza su apertura de los seres a lo real no sólo como un *dar de sí* que es despliegue de su ser, sino también como *donación* y *acogida*, en un diálogo acrecentador de lo real y orientado hacia la plenitud. Este diálogo es un ir descubriendo el propio orden de la realidad (ya constituido, pero todavía no pleno) de forma que cada realidad encuentra su *peso* o lugar en la existencia en el amor, hasta alcanzar la paz<sup>80</sup>, que es «la tranquilidad del orden»:

«La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud del ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de los ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La

---

<sup>78</sup> ANTUÑANO ALEA, S., «San Agustín de Hipona: su tiempo, vida, obra y doctrina», estudio preliminar de: SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Tecnos, Madrid 2007, 68.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 69

paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar»<sup>81</sup>.

*Estructura y respectividad*, así entendidas, son dimensiones de la realidad que se acrecientan y promocionan mutuamente, y sería erróneo entender esta paz de un modo *estático*, aunque sí cabe entenderla de otro *extático*. *Éxtasis* que es fruto de una tensión radical, en paz en cuanto que es ordenada dialógicamente, bajo el fecundo esquema apelación-respuesta. Así se explica mejor el carácter de *acción*<sup>82</sup> de la propia respectividad. Es decir, que también forma parte del ser de cada realidad un *dar de sí* (donación y acogida) que es propio, constitutivo, de ella misma, y criterio de plenitud. Esa es la dimensión dinámica de la realidad, que no es sino un dinamismo de amor.

### C) La realidad es dinámica

«La respectividad estructural de las notas que constituyen las entidades origina el *dinamismo* interno de las mismas. La realidad es intrínsecamente dinámica y da de sí los diferentes modos de realidad [...]. Al hilo de este proceso dinámico la realidad *cambia* porque *deviene* -no viceversa-, integrando las diversas formas de mutación. Merced a este dinamismo intrínseco a las notas reales que integran las entidades se desarrolla y ordena el mundo, surgen los diversos tipos de materia, espacio, leyes y constantes universales y se posibilita el crecimiento de la realidad en individualidad y mismidad (estabilización de las grandes moléculas, estabilidad del ser vivo, formalización creadora de los animales superiores y del hombre)» (5GT: 129)

Un análisis bien aquilatado y pormenorizado de las relaciones entre estructura y dinamismo de la naturaleza, en diálogo con las categorías clásicas de la Filosofía de la Naturaleza (especialmente *forma* y *finalidad*), puede encontrarse en la *La inteligibilidad de la naturaleza* (Artigas), de la que hablamos al explicar la cosmovisión relacional.

---

<sup>81</sup> SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, XIX, 13, 1, traducción de Santos Santamaría del Río y Miguel Fuentes Lanero, Tecnos, Madrid 2007.

<sup>82</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, 59.

Quizá convenga prevenir de otro posible malentendido. Que López Quintás -o el propio Artigas en la obra citada- exprese aquí el desarrollo de la realidad *de abajo a arriba* no quiere decir, por ejemplo, que las manifestaciones psicológicas sean fruto de la biología, o que las realidades espirituales devengan del desarrollo de la materia. Semejante afirmación sería contraria a un principio de razón sobradamente explicado por la tradición de la filosofía perenne: de lo inferior no puede surgir lo superior. No obstante, lo primero en la intención puede ser lo último en la ejecución, como habitualmente ocurre con la llamada, a un tiempo -y precisamente por esto-, causa final y causa primera, o con la paradoja que ya desentrañó Aristóteles al sostener que «el acto es anterior a la potencia» en una deliciosa disertación (*Metafísica*, IX, 8).

Esta reflexión *de abajo a arriba* debe entenderse en el plano de la necesidad material y en su despliegue temporal, no en el orden teleológico ni finalista. Es más, en ese orden, el propio Artigas afirma: «Existe una continuidad gradual entre los diferentes niveles de la naturaleza, y tanto en cada nivel como en el sistema total se da una cooperatividad que manifiesta una profunda unidad de la naturaleza»<sup>83</sup>. Y esa unidad de la naturaleza no resulta problemática para comprender al hombre como realidad a un tiempo insertada en ella y abierta a la comunicación con Dios<sup>84</sup>.

Precisamente por esto, en el análisis del dinamismo en el orden de lo humano el salto es cualitativo:

«Pero la persona humana no sólo está extraordinariamente integrada en sí misma e individuada, sino que se halla vertida intrínsecamente -en su misma constitución como persona- a los demás. He aquí el dinamismo de *comunicación*, que constituye al mundo humano en *cuerpo social*. El dinamismo que alienta en el cuerpo social -merced a su carácter estructural- da lugar a la *historia*, como actualización de las posibilidades del *cuerpo social*. Cuando la apertura a los otros tiene el carácter personal de relación amorosa surge el dinamismo de la *comunidad personal*, que da lugar a una forma de *comunidad*». (5GT: 129).

---

<sup>83</sup> *O.c.*, 16.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 504.

Una cosmovisión relacional como ésta se muestra capaz de articular genéticamente conceptos y realidades fundamentales para una teoría de la comunicación integral: comunicación, historia-tradición-cultura, sociedad, comunidad. Volveremos sobre ellos más adelante.

Repasadas estas tres notas fundamentales constitutivas del modo de ser de la realidad, toca aproximarnos al descubrimiento de «lo que es la realidad en cuanto tal» (5GT: 129):

«La realidad se presenta como un algo dotado de las notas necesarias y suficientes para constituir un sistema. La realidad en cuanto tal se da *en* y *desde* las entidades reales. No es una instancia difusa e ilimitada que se contraiga en las entidades particulares. Es, más bien, la *actualización en plenitud* de las mismas. Por eso *lo real* trasciende el contenido de cada una de las entidades reales pero no es independiente de ellas» (5GT: 130).

Así, la «unidad estructural» es el elemento básico de la realidad, que «se actualiza dando de sí en respectividad», y «la actualidad de las cosas reales en su mutua respectividad constitutiva funda el *ser* de las mismas» y «su *sentido* para el hombre» (5GT: 130).

Esto nos revela que las entidades «*son* tal como *son* en virtud de la respectividad con las demás» y que «esta respectividad se la deben no a las propiedades que poseen, sino al hecho de ser *reales*» (5GT: 130), es decir, de conformar un conjunto de notas cerradas y co-determinadas entre sí, en un dinamismo de amor al tiempo interior y exterior de respectividad con otras notas y realidades.

Esta comprensión de la realidad nos revela un nuevo modo de entender la causalidad que no anula la visión clásica sino que la integra en un nivel superior de comprensión: «La causalidad brota, en rigor, de la respectividad, de la realidad vista como un todo [...] no de cada una de las realidades respectivas tomadas aparte» (5GT: 131). Ya Aristóteles habló de las causas recíprocas (*Metafísica* V, 2, 1013b), pero su teoría de la sustancia, vinculada a la imagen del ente como la

*cosa en sí* -y no del ente como haz o constelación de notas y causas- le impidió darle toda la amplitud<sup>85</sup>. El *ordo amoris* sí le permitió a Agustín, precisamente por esa respectividad que se acrecienta en un dinamismo de amor, dar cuenta relacional de todo lo real.

Del mismo modo, «el dinamismo -en sus diversas facetas- no arranca propiamente de cada sujeto, sino de la respectividad integral del universo, visto como sistema dinámico y abierto». (5GT: 131). La órbita de la tierra no se da sino en equilibrio con la luna, el sol y el resto de planetas. Una semilla no deviene en árbol sino en su respectividad con la tierra fértil, el sol y el agua. El dar de sí de las distintas realidades sólo es posible en cuanto que están mutuamente refereridas y constituidas en ese dinamismo de amor que a un tiempo las trasciende, las vincula entre ellas y las llama a plenitud.

En el caso del hombre, este dinamismo no responde al esquema estímulo-respuesta, ni a las leyes deterministas de la física. Aunque el hombre se encuentra «*atenido* ineludiblemente a lo real-entorno» no se encuentra *arrojado* en el mundo, sino «instalado en él, abierto a las diversas *posibilidades* y *recursos* que lo real le ofrece al captarlo como algo estructural-autosuficiente». Así, «lo real tiene el *poder* de promocionar la libertad e iniciativa del hombre, cuya realidad es abierta e íntima a la par» (5GT: 131).

La libertad del hombre no es absoluta e incondicionada. Aunque lejos de estar determinada -lo que ya nos impediría llamarla libertad-, está condicionada. Es más: gracias a esos condicionamientos es como puede desarrollarse y expresarse en plenitud. Por eso mismo, tampoco es libertad *frente* al mundo, ni *frente a los*

<sup>85</sup> Por esto mismo, la teleología aristotélica tiende a asumir que el papel del hombre es del cumplir su naturaleza (entendida ésta de un modo formal, universal y necesario, característico de la *especie humana*). Así, el movimiento de la libertad humana consiste en aceptar esa causalidad determinada inscrita en su naturaleza o bien alejarse de ella. Algunos personalistas, como Karol Wojtyła, plantearon el concepto de *autoteleología*, que no sustituye al aristotélico, pero lo completa. Primero, por incluir la subjetividad humana en el marco de reflexión y aún más importante, por reconocer la condición de ser único e irrepetible de cada hombre, lo que le lleva a edificar su naturaleza humana no conforme a una idea abstracta, sino a su condición de ser personal, único e irrepetible. Recogemos esta idea de BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, 99-102. La exposición completa de estas tesis, en: WOJTYLA, K., «Trascendencia de la persona y autoteleología», en *El hombre y su destino*.

*otros* sino libertad en colaboración con el mundo y con los otros. Pongamos un ejemplo (se me permitirá que la analogía sea algo impropia, aunque se verá que no tanto cuando expliquemos la teoría del juego más adelante): un alfil negro. Un alfil negro sobre la acera de una calle. ¿Qué papel juega el alfil allí? Ninguno. Pongámoslo en un tablero de sesenta y cuatro casillas alternas blancas y negras (su mundo, donde ahora no se encuentra arrojado, sino instalado en él). Ahora puede desplazarse libremente en diagonal y recorrer toda la superficie de juego. Pero, ¿Qué sentido tiene su movimiento? Ahora, situémoslo en la retaguardia, tras la línea de peones, flanqueado por una torre y un caballo. Ahora sí. Ahora todo cobra sentido. Incluso el *enemigo blanco*, lejos de ser un infierno, es el rival -deportivo- que permite al alfil desarrollar sus potencialidades.

La cosmovisión relacional nos muestra que las diversas realidades están entreveradas entre sí a través de diversos dinamismos y cómo el hombre, aun cuando se muestra cualitativamente distinto del resto de la realidad, forma parte de ella y se encuentra instalado en ella de tal manera que cuenta con lo necesario para llevar el dinamismo de su libertad a plenitud, lo que contribuye al despliegue y la génesis de la realidad misma.

«Los diversos dinamismos de las entidades reales manifiestan que se da una *génesis de la realidad*, que la realidad alcanza diversos grados y se va haciendo más *real*, es decir, más sustantiva, más suya, más plenamente una y eficazmente abierta» (5GT: 132).

Así, la realidad se presenta «como una estructura dinámica, cuyos diversos dinamismos se potencian estructuralmente entre sí y hacen que la realidad se acreciente también de un modo estructural, ya que los modos de realidad superiores *se apoyan* en los inferiores, a los que *perfeccionan*» (5GT: 132).

La insistencia en que este dinamismo de lo real genera estructuras cada vez más elevadas, de rango *superior*, no debe entenderse en el sentido dialéctico (donde cada síntesis anula la tesis y antítesis anteriores) sino dialógico, donde esa elevación y generación de estructuras superiores no anula las anteriores, sino que las integra por vía de elevación. La física no desaparece en la química, ni la



química en la biología, etc. El dinamismo, por lo tanto, no anula estructuras, sino que las integra, elevándolas en «un conjunto de mayor envergadura y densidad entitativa» (TH: 74). «Esta vinculación da lugar a un modo de *entidad con relieve* o *entidad campal*, dimensional, que podemos llamar ámbito» (TH: 75).

La cosmovisión relacional de la realidad no sólo está en consonancia con el orden del ser expresado en la filosofía perenne, sino que además nos lleva a un rango de comprensión mayor de esa misma cosmovisión que nos permite un diálogo fecundo con las ciencias contemporáneas<sup>86</sup>.

También queda mejor articulada la formulación clásica de la Teoría del Conocimiento realista, al superar esa aparente paradoja de una inteligencia que a un tiempo forma parte del mundo y se afirma frente a él. Los esquemas dentro-fuera, sujeto-objeto, quedan superados al entender los entes como sustantivos y no sólo como sustancias, y al entender que éstos se encuentran constitutivamente abiertos entre ellos, encabalgados entre sí y formando con sus respectivos dinamismos tramas estructurales que conforman el despliegue de nuevas formas de realidad.

Para cerrar la exposición de lo real de López Quintás, debemos resaltar que:

«Estudiado lo real entorno a la luz de la concepción *sustantivista constelacional* que acabamos de esbozar, se muestran como *estrictamente reales* ciertas entidades y fenómenos que parecen quedar fuera del ámbito estricto de la realidad si se toma como modelo de la misma lo sólido-material-inmóvil» (5GT: 133)

Entre estas entidades cabe destacar los «entes artificiales», «las realidades expresivas», «las personales y comunitarias», «las normativas y axiológicas» (5GT: 133) y otras como la intencionalidad y el sentido de la acción (y la comunicación) humana.

---

<sup>86</sup> ARTIGAS, o.c., 501-504.

Estas realidades quedarían fuera -como vimos en el estado de la cuestión- del análisis de corte positivista o funcionalista (por su visión material-mecanicista). La sociofenomenología y la escuela interpretativa sí abordan estas cuestiones, pero lo hacen desde la construcción de significado que brota en las relaciones interpersonales, y lo que llaman *objetivación* de valores, sentido, etc. no es sino una especie de consenso de subjetividades, sin referencia necesaria a lo real. De ahí que, como vimos, este tipo de reflexiones alimentan el *statu quo* de *lo que se da*, sin capacidad para atender a la realidad de valores y sentido más allá de lo socialmente admitido en la sociedad concreta estudiada. Las escuelas crítica y dialéctica, que sí ofrecen capacidad de juicio y valoración sobre los valores y el sentido de la interacción social (y comunicacional) por su elaboración de un discurso axiológico desvinculado de las subjetividades concretas, ofrecen sin embargo un marco conceptual demasiado constreñido o incluso alejado de la realidad, por entender que el punto de partida es una dialéctica formal, independientemente de la realidad concreta que se pretende estudiar. Por último, una filosofía perenne que no asumiera las categorías intelectuales que propone el pensamiento relacional quedaría lamentablemente limitada para hacer frente al estudio de la comunicación, realidad sin duda sustantiva -por su peculiar entreveramiento dinámico de notas y de estructuras-, más que meramente cósmica. Todo esto ya lo abordamos en el Estado de la Cuestión, al repasar críticamente la variedad de perspectivas que ya han abordado el campo de la comunicación.

### **3. Aportaciones del pensamiento dialógico a la Teoría del Conocimiento**

#### **3.1. Contexto**

Señala López Quintás que buena parte de los problemas de la epistemología moderna son fruto del modo en el que entendemos la oposición conceptual entre *objeto* y *sujeto*, con toda una carga de significaciones latentes en cada uno de esos términos que conviene clarificar pues, usándose la terminología propia de la

filosofía perenne, han mutado su sentido sembrando confusión en la reflexión incluso en el seno de la filosofía realista.

Cuando la filosofía perenne habla del *objeto de conocimiento*, incluso cuando nos referimos al *objeto material* en la definición de las distintas ciencias, el concepto de *objeto* no debe identificarse con el de *cosa física*, sino más bien con: a) aquello a lo que se dirige intencionalmente nuestra inteligencia o b) lo que sirve de materia o asunto al ejercicio de nuestras facultades mentales. Esos siguen siendo, además, los sentidos primeros de la voz objeto en el diccionario de la RAE.

En este sentido, cuando la filosofía perenne habla de *conocimiento objetivo* hace referencia a que lo dado en ese conocimiento es lo propio de la realidad que se pretende conocer, de la realidad *en sí*. Dicho en la formulación clásica: que nuestro conocimiento se ajusta al modo de ser propio de la realidad conocida. Esto no significa: a) ni que la realidad conocida tenga la estructura de una *cosa física*; ni b) que el modo en que se da ese conocimiento -el concepto, el discurso, la explicación- sea el modo en que se da el conocimiento de las cosas físicas.

Sin embargo, desde la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, paralela a la concepción mecanicista del mundo, se le atribuye acríticamente, consciente o inconscientemente, a la expresión *objeto* una serie de cualidades físico-matemáticas que tienen que ver con la dimensión espacio-temporal de lo que se estudia. Desde entonces, lo que no es reductible a esas categorías es poco a poco expulsado del *objeto material* y tachado de no científico o subjetivo. Así, quedan fuera de la reflexión científica justo las realidades -y las dimensiones de la realidad- que no se ajustan a los criterios físico-matemáticos pero que en el fondo son las realidades más propiamente humanas, las que más nos importan, sobre las que no podemos renunciar a tener una respuesta cierta.

Las fuentes inspiradoras de esta investigación han resaltado esta ilegítima expulsión del campo de lo cognoscible de realidades como lo personal, los valores o la existencia de lo singular-concreto. En buena medida, todas ellas tratan de

recuperar la reflexión acerca de lo profundo. A veces, algunos autores inscritos en esas corrientes -no los aquí reseñados-, han menospreciado o desdeñado las aportaciones de la ciencia moderna. Si lo personal, lo religioso, lo estético, lo moral, no puede ser ya *objeto de conocimiento cierto*, parecía una salida razonable apelar a lo irracional, lo instintivo, lo emocional o lo meramente subjetivo.

El reto real del personalismo, del pensamiento existencial y del dialógico no es ahondar en esta escisión, sino, más bien, por vía de integración analéctica (dialógica y jerárquica, por vía de profundización), ofrecer una reflexión integral de la realidad. De ahí la inquietud de buscar *en* lo que el pensamiento moderno llama lo objetivo (lo fáctico, lo que se ve, lo material), las huellas de lo superobjetivo (lo que, manifestándose en lo *objetivo*, es más profundo). La reflexión sobre lo superobjetivo (lo específicamente personal y existencial, pero también lo axiológico y espiritual) no puede hacerse al margen de lo *objetivo* (lo fáctico, lo constatable) ni de lo subjetivo (sea lo meramente ideal o lo sentimental), pero ha de ahondar en la realidad más hondo de adonde llegan las dimensiones *objetiva* y *subjetiva* entendidas en el sentido moderno.

Para explicar esto sin vaguedades o ambigüedades peligrosas vamos a exponer cómo entender la teoría del conocimiento en clave dialógica, y debemos empezar por la reflexión capaz de vincular lo *objetivo* con lo *superobjetivo*, sin caer en lo *meramente subjetivo*.

### **3.2. Revisión y vinculación de los conceptos «objetivo» y «superobjetivo» y revalorización del sentimiento en la epistemología**

A) La reducción del objeto de conocimiento a lo formal o a lo cósmico

Uno de los problemas más agudos de la epistemología actual es el de definir bien el concepto de *objeto*, del que pende toda la reflexión sobre la *objetividad* del

conocimiento. López Quintás dedica el primer volumen de su *Metodología de lo suprasensible* a revisar exhaustivamente dicho concepto. Nosotros le acompañaremos en los aspectos que consideramos más relevantes para nuestra investigación, repasando, fundamentalmente, los puntos clave de su teoría integral de lo objetivo. Empezaremos por los diversos sentidos de lo objetivo:

«a) Por *objetivo* suele entenderse en amplios sectores del pensamiento actual lo objetivo (gengen-ständlich, ob-jectif), lo que está enfrente (gengen-über) y, por ser una realidad distinta del sujeto y hallarse a distancia, puede ser conocido por éste de modo *espectacular*. (12)<sup>87</sup>» (MS: 545)

Efectivamente, desde la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, buena parte del pensamiento moderno ha entendido acríticamente que lo que está *fuera de nuestra mente*, lo que llamamos *objeto de conocimiento* responde a un modo de ser determinable en las categorías propias de la física. De ahí la segunda e inmediata delimitación de lo objetivo:

«b) *Objetivo* es lo mensurable, lo localizable en el espacio y en el tiempo (das Vorhandene, das Handgreifliche) y, por consiguiente, lo universalmente verificable por cualquiera. Al ser temporal-discursivo, lo objetivo es representable (vorstellbar) (13)<sup>88</sup>.» (MS: 545-546)

Esto no necesariamente significa que fuera del sujeto no existan realidades que escapen a estas categorías, pero en el contexto intelectual propio del cientificismo, el paso siguiente es previsible:

«c) Para un pensamiento de corte cientificista, lo *objetivo* se confunde, por tanto, con lo *real*. Lo que cuenta es un saber de exactitud universalmente controlable, independientemente de toda connotación personal. Objetiva es la realidad que puede ser objeto de un “sujeto en general” (Subjekt überhaupt) (14)<sup>89</sup>, por ser constatable, punto por

---

<sup>87</sup> Nota en el original: (12) Cf. Prini: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, páginas 11 y 12.

<sup>88</sup> Nota en el original: (13) Cf. Grassi. *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*.

<sup>89</sup> Nota en el original: (14) Lo objetivo es «válido para toda conciencia dotada de condiciones de percepción análogas a las nuestras». Marcel: *Journal Métaphysique*, pp. 20-22.

punto, con un tipo de experiencia causal, mecánica, discursiva, como se detecta un fallo en un motor (15)<sup>90</sup>» (MS: 546)

Esta perspectiva coincide perfectamente con la visión mecanicista del mundo, de la que son deudoras muchas de las perspectivas que han abordado los estudios de la comunicación: teoría cibernética, funcionalismo, conductismo, determinismo tecnológico... Y esta comprensión de lo objetivo trae consecuencias:

«e) Lo *objetivo* se opone a lo jerárquico, lo analéctico, lo cualitativamente irreducible, lo “sprunghaft” (Jaspers). Es unívoco y, por tanto, no flexible (suple), por falta de capacidad creadora, que proviene del poder ontológico de constitución -que a su vez implica superioridad jerárquica-, y esta falta de libertad entitativa, que es capacidad de adaptación, se manifiesta como violencia. De lo objetivo brota el poder de coacción externa, por ser indiscreto y avasallador. Lo objetivo es el objeto de estudio de la Ciencia puesta al servicio de una política de opresión.

Así como lo superobjetivo es constitutivamente discreto y tiende a pasar desapercibido, lo objetivo se impone como única especie de realidad en el mundo asediado por la voluntad de poder (Wille zur Macht) (17)<sup>91</sup>». (MS: 546-547)

Consecuencias que también leemos en la historia de las perspectivas antes repasadas: la teoría cibernética deja al hombre y sus formas más elevadas de comunicación (arte, literatura, poesía, conversaciones informales) en muy mal lugar, pues resultan muy deficientes desde esta comprensión de lo *objetivo* y *unívoco* como forma perfecta del conocimiento. Para ser exactos, lo sitúan por debajo de la *comunicación* entre máquinas y animales, sin duda, desde esta perspectiva, mucho más perfecta. La historia nos revela también cómo la aplicación del funcionalismo y del conductismo a la comunicación iban enfocadas, precisamente, al modo como, desde el poder que controla al emisor, se esperaba vencer en el receptor la resistencia al mensaje o actitud que se pretende inculcar. Sin entrar en valoraciones morales, conviene recordar que la Mass Communication Research se ha ocupado en buena medida en comprender y controlar estos procesos.

---

<sup>90</sup> Nota en el original: (15) Véase el ejemplo del acto de homicidio en A. Dondeyne. *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, p. 71.

<sup>91</sup> Nota en el original: (17) Sobre este aspecto insiste preferentemente A. Brunner.

«f) Al ser unívoco, lo objetivo es fuente de dilemas, antinomias y paradojas (18)<sup>92</sup>.

g) *Objetivo* se destaca en oposición a “existencial” (19)<sup>93</sup>, cuya densidad ontológica, en su versión externa de libertad, es entendida por un pensamiento ahíto de certezas como ambigüedad y falta de firmeza.

El concepto de objetividad procede de la Ciencia (20)<sup>94</sup>, y ésta funda su marcha de conquista de la realidad en el conocimiento impersonal: lo objetivo se reduce a lo “cósico” (*dinghaft*) (21)<sup>95</sup>, a procesos en tercera persona (22)<sup>96</sup>, fácil presa de un conocimiento universalista y causal, expresable en fórmulas y leyes. Por eso el conocimiento objetivista cierra el acceso a las realidades cualitativamente superiores, al convertirlas por egoísmo en un “*système pour moi*” (Marcel) (23)<sup>97</sup>» (MS: 547)

Consecuencia de *f)* es entender que la reflexión sobre realidades que no se dejan acotar por lo *objetivo* sean tachadas de irracionales, irreales o meramente subjetivas. Vemos en *g)* cómo al oponerse lo *objetivo* a lo *existencial* queda ésta segunda dimensión relegada al ámbito de lo opinable, del relativismo y del subjetivismo, del pensamiento débil.

Incluso en la elaboración de reflexiones formales (ideales) bajo el esquema de una causalidad lineal o la formulación de leyes, las paradojas que nos revelan las realidades complejas son difíciles de eliminar, y a menudo se echa mano de una dialéctica lineal (una simplificación grosera del esquema tesis-antítesis-síntesis) para resolver mediante el conflicto (la lucha entre lo avasallador o coactivo de lo objetivo) estas supuestas antinomias.

Aquí la actitud moral de quien conoce y su método de conocimiento vuelven a verse estrechamente vinculados. Desde antiguo, el acceso a la sabiduría ha estado

---

<sup>92</sup> Nota en el original (18): Cf. Prini. O. cit. Las antinomias y dilemas mediocres son fruto de un pensamiento sensible a la diversidad y ciego para la unidad que procede de la distinción jerárquica. Es ésta una realidad sutil que sólo se revela a una visión humilde. La actitud espectacular es «una forma de concupiscencia» (Marcel: *Etre et avoir*, p. 26).

<sup>93</sup> Nota en el original: (19) Cf. Buytendijk: *El dolor*, p. 212.

<sup>94</sup> Nota en el original: (20) Cf. Grassi, o. cit., p. 53.

<sup>95</sup> Nota en el original: (21) O. cit., 402.

<sup>96</sup> Nota en el original: (22) Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, p. 231.

<sup>97</sup> Nota en el original: (23) *Etre et avoir*, p. 185.

vinculado a virtudes no sólo intelectuales, sino también morales, y veremos que el pensamiento dialógico no es ajeno a este tipo de reflexiones:

«h) *Lo objetivo* puede, en consecuencia, ser entendido como una cosa, es decir, algo susceptible de posesión (24)<sup>98</sup>, de transmisión e intercambio (25)<sup>99</sup>, de conocimiento superficialmente universal.

La actitud objetivista concede primacía al universal como *medio de dominio*, y desplaza lo singular por lo que tiene de personal e irreductible, merced a una técnica de abstracción inspirada en un ethos de poder (26)<sup>100</sup>. De ahí su empeño en cegar las fuentes de lo que podríamos llamar “universalidad intensiva”, expresión lógica de la amplitud de lo ontológicamente profundo (27)<sup>101</sup>».

Este modo de comprender lo *objetivo* tiene mucho que ver con el modo en que la prensa de masas, desde finales del XIX y más todavía desde la aparición del llamado *periodismo científico*, entiende la información. Así, el periodista, al escribir una noticia, opera una reducción de *lo real* que él ha conocido a lo meramente *informativo*, no en el sentido clásico de *dar forma* a un texto para que refleje la realidad, sino de *reducir* a datos (a lo *objetivo* y *universalmente verificable por cualquiera*) la realidad de lo que habla. Paradójicamente -no tanto, si nos atenemos al análisis que estamos repasando- esa *objetividad* del periodista es utilizada para dar credibilidad a distintas posiciones ideológicas. Pero, aunque esto no fuera así, y la reducción a datos fuera imparcial, la reducción sigue siendo ilegítima: si el periodista informa básicamente de acciones humanas y de realidades que afectan a la existencia humana, el hurtar de la información lo propiamente humano, lo existencial, la intencionalidad y el sentido de las acciones

---

<sup>98</sup> Nota en el original: (24) Cf. *Journal Métaphysique*, p. 301-3; *Etre et avoir: Phénoménologie de l'avoir*.

<sup>99</sup> Nota en el original: (25) De ahí la importancia que adquirió en los existencialistas la Fenomenología del propio cuerpo. «El cuerpo lo soy, no lo tengo» (Marcel: *Journal Métaphysique*, 2ª parte.)

<sup>100</sup> Nota en el original: (26) Lo que se capta por intuición, decía Scheleiermacher, no es susceptible de prueba, porque, al no ser objetivable ni objeto de representación, no entra en el ámbito de lo causal.

<sup>101</sup> Nota en el original: (27) Es aleccionador al respecto contrastar las dispares actitudes de los dos colaboradores de un congreso tomista: *Jacques Croteau*, y *Louis Ricard*. Según el uno rechazar el pensamiento objetivo es renunciar al conocimiento universal o racional. La universalidad, para el segundo, proviene de la fuerza de ser de ciertas realidades concretas superiores, con las que debe el hombre sostener una relación de un «tono ontológico» singular. Cf. *Sapientia Aquinatis*, pp. 431 y 555.



de los protagonistas de las noticias, la información se torna necesariamente pobre, superficial y carente de sentido y los protagonistas de las noticias pierden su humanidad y devienen en personajes, personajes mucho más pobres y simples que el de cualquier novela mediocre. De ahí la reacción del llamado *nuevo periodismo*<sup>102</sup> y las reflexiones del gran periodista Ryszard Kapuscinski en *Los cínicos no sirven para este oficio*<sup>103</sup>, encaminadas a demostrar cómo la distancia emocional o la pretensión de neutralidad no sólo son imposibles, sino que amputan la posibilidad de conocer y comunicar lo más valioso de la realidad.

La percepción de esta reducción de la realidad a lo *objetivo* y el descubrimiento de la pretensión moral -consciente o no- de quien opera esta reducción, es la que alienta, en buena medida, a los autores que inspiran este trabajo y que, bajo perspectivas algo distintas (pensamiento existencial, personalismo, pensamiento dialógico...) tratan de superar este escollo:

«i) Frente a la elasticidad creadora de lo existencial, lo *objetivo* aparece como algo fijo, rígidamente inmutable. [...] De ahí el horror de quienes dirigen su atención a lo ontológicamente móvil ante lo objetivo, que es considerado como objeto de mera representación (Vorstellung) del pensamiento espectacular, que sólo capta aspectos, perfiles o escorzos de la realidad, no el conjunto irreductible de los seres con intimidad. La Filosofía objetivista a lo Hegel inaugura, según Jaspers, la traición de la existencia (30)<sup>104</sup> a favor de la objetividad del saber y de la razón.  
[...]

<sup>102</sup> El *nuevo periodismo* surge en Estados Unidos hacia 1960. Puede considerarse un símbolo de este nuevo modo de entender el periodismo la novela *A sangre fría*, de Truman Capote, novela de no-ficción que mezcla elementos del periodismo tradicional con los propios de la literatura. Puede considerarse a los periodistas Tom Wolfe (WOLFE, T., *El nuevo periodismo*, traducción de José Luis Guarnier Alonso, Anagrama, Barcelona 1977), Norman Mailer y Hunter S. Thompson. Sus presupuestos fundamentales son dos. El primero, mantener los criterios clásicos de precisión, investigación y verificación, pero acentuar el valor de la experiencia vivida, de empaparse de la realidad de la que se informa y de convivir con las personas sobre las que se informa. El segundo, escribir bajo la forma de relato literario, para llenar de realismo concreto y de experiencia vivida sus reportajes, así como para reflejar lo específicamente humano de aquello sobre lo que se informa. El gran riesgo de esta forma de hacer periodismo, y por lo que de hecho su influencia ha quedado limitada, es el de que el periodista, su personalidad y su *subjetividad pesen* demasiado en la construcción del relato.

<sup>103</sup> KAPUSCINSKI, R., *Los cínicos no sirven para este oficio*, traducción de Javier González Rovira, Anagrama, Barcelona 2002.

<sup>104</sup> Nota en el original: (30) Cf. *Philosophie II*, p. 347.

Si lo objetivo es homogéneo, unívocamente cuantificable, mensurable, reductible a elementos carentes de sentido y cualificación, lo inobjetivable es incognoscible (“unwisbar”), inasible (“ungreifbar”). “El ser de la existencia no es una categoría objetiva” (32)<sup>105</sup>. Existencia es aquello que yo puedo ser, pero no ver o saber” (33)<sup>106</sup>. “Mi existencia propia y la existencia ajena no pueden ser para mí un mero objeto” (34)<sup>107</sup>. En el fondo de estas declaraciones está operante la contraposición de lo *singular-irreductible* y lo *universal*, lo susceptible de generalización. Lo objetivo es una mera realización particular de una esencia general; lo existencial es una realidad única: un “*Einzelner*”. El esclarecimiento de la existencia no puede ser, por consiguiente, sino incomunicable: “*Existenzerhellung wird Sprache des Einzelnen*” (35)<sup>108</sup>. Si en oposición a la rigidez de lo objetivo, la existencia es amorfa -falta de estructura-, individual, libre, inefable, ¿puede hacer presa en ella un conocimiento racional? [...] La irreductibilidad de la existencia exige y funda a la vez un modo específico de comunicación. Posee la filosofía, observa Jaspers, un modo de universalidad distinta de la científica, pues en ella se trata de la transferibilidad de verdades personales, irreductibles y riquísimas de contenido existencial, plenas de intimidad, pero comunicables por la efusividad propia del espíritu (37)<sup>109</sup>» (MS 548-549)

Esta oposición entre lo *objetivo* y lo existencial es la que ha dividido a las ciencias humanas en dos grandes perspectivas: la primera, de corte empírico que trata de formular leyes universales (funcionalismo, conductismo, etc.); y la segunda, que se niega a excluir lo humano de la reflexión intelectual, pero que parece incapaz de salir del análisis de lo meramente objetivo (sociofenomenología, escuela interpretativa). Esta misma escisión podemos encontrarlas en la división entre las llamadas técnicas cuantitativas y las cualitativas y el modo de integración de unas y otras ha ocupado en buena medida a quienes han reflexionado sobre la metodología de investigación en las ciencias sociales (Bericat).

---

<sup>105</sup> Nota en el original: (32) Cf. *Philosophie II*, p. 22.

<sup>106</sup> Nota en el original: (33) O. cit., II. P. 16

<sup>107</sup> Nota en el original: (34) O. cit., I, p. 147.

<sup>108</sup> Nota en el original: (35) O. cit., I, p. 31, II, p. 203.

<sup>109</sup> Nota en el original: (37) Ahondando en este concepto de comunicabilidad y en la noción de profundidad existencial que implica, se podría decidir la disputa acerca de la condición «existencial» o «existential» de la Filosofía de la existencia. A ello dirige sus pasos la llamada *Ontología concreta*. Cf. Waehlens, o. cit., p. 309. Jaspers se esfuerza en estructurar la Lógica de lo existencial, propia de nuestro tiempo (Cf. Pareyson, *Esistenza e persona*), para desmentir el pretendido carácter intimista de su Filosofía (Cf. Jaspers: *Existenzphilosophie*).

B) La razón ampliada: emoción y compromiso

El pensamiento existencial, el dialógico y el personalismo procuran otra vía. Entienden que la atención a (y la reflexión sobre) lo ontológicamente profundo, a las realidades -no sólo subjetivas- que no caben en las categorías de este modo de comprender lo *objetivo* exige actitudes y modos de conocer distintos que, en el fondo, ya eran propuestos por el saber clásico: desde el asombro aristotélico hasta las virtudes humanas de la escolástica y de Maimónides, pasando por la conmoción existencial de los estoicos. Jaspers repasa como *orígenes de la filosofía* varias de estas actitudes, necesarias para el conocimiento riguroso y profundo de la realidad (1989: 23-30). Lo subraya sintéticamente López Quintás:

«j) [...] El conocimiento de lo existencial -o dicho con más amplitud, de las realidades con intimidad-, exige el *compromiso* de la voluntad y despierta en el sentimiento la *emoción* que suscita el acto de trascender». (MS: 550)

Pero, como la comprensión moderna de lo *objetivo* considera espúrea la intromisión de la voluntad del hombre y del sentimiento, se interpreta la sobriedad y superficialidad del pensamiento *objetivista* como índice de pureza y autenticidad:

«Si no quiere renunciar a la pureza de la prestigiada “Sachlichkeit”, el intelecto debe reducir su alcance a lo “objetivo” [...] El que quiera conservar la riqueza de lo real debe hacerlo al precio del carácter científico de su pensamiento. De ahí las peligrosas evasiones al sentimiento que han tenido lugar en disciplinas consagradas, como el Arte y la Religión, al estudio de las realidades cuya intimidad ontológica convierte en no-objetivas». (MS: 550)

«k) Por esta vía de pretendida “depuración” se llegó a identificar lo frío e inexpressivo, es decir, lo que no suscita *emoción*, por carecer de esa dimensión de *profundidad existencial* que llamamos *valor*. [...] Por haber exagerado los intuicionistas la parte que corresponde a la afectividad en la captación de los valores, o dicho en general, de las realidades profundas, no fue difícil a los pensadores proclives al Positivismo calificar a la intuición

de “Schwärmgeisterei”, “éxtasis afectivo del alma”, “embriaguez sentimental”, etc. (39)<sup>110</sup>, con lo cual la verdadera objetividad vino a ser considerada como fruto exclusivo de la “frialidad del espíritu” (40)<sup>111</sup>» (MS: 550).

La *pureza* del pensamiento *objetivista*, que convierte el quehacer científico y las realidades que investiga -incluso cuando investiga al hombre- en algo al margen de la moralidad, el sentimiento o el valor (es decir, en algo in-humano), provocó una *radicalización* del pensamiento sobre lo humano, lo existencial, el sentimiento, etc. hasta el punto de vincular estas realidades con lo irracional, el inconsciente, lo emocional, etc. Cuanto más extremas se vuelven ambas posturas, más alejadas de lo real quedan ambas.

Esta comprensión de lo *objetivo* no sólo opera limitaciones a las investigaciones empíricas y relega lo meta-empírico a lo irracional o meramente subjetivo, sino que tiene hondas consecuencias en el ámbito especulativo, en tradiciones como la perspectiva crítica.

«El pensamiento objetivista sólo se entiende por dentro si se lo ve impulsado por una mentalidad empirista que se mueve en cauces discursivos, en absoluta sumisión a las condiciones empíricas de espacio y tiempo [...] Lo grave es que para explicar el conocimiento con las categorías empírico-espaciales de *interno-externo*, hay que reducir el objeto a estructuras racionales, y éstas a un producto del sujeto, poniendo con ello las bases para la absolutización de la razón. Si la escisión sujeto-objeto es resuelta a favor del sujeto, la razón no puede tener otro objeto que ella misma (45)<sup>112</sup>.» (MS: 552-553)

---

<sup>110</sup> Nota en el original: (39) Véase P. Wust: *Die Dialektik des Geistes*. P. 601 y 606.

<sup>111</sup> Nota en el original: (40) Téngase en cuenta el uso y el abuso que suele hacer la literatura filosófica alemana de la contraposición entre «Geist» y «Seele». Como es sabido, el Vitalismo desencadenó una tendenciosa campaña contra el poder del espíritu por su pretendido signo anti-vitalista. La expresión más exabrupto de esta corriente se halla en las obras de L. Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*, y A. Huelen: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Cf. Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*, D. und Humblot Verlag, 1820. München.

<sup>112</sup> Nota en el original: (45) Marcel (*Journal Métaphysique*, pp. 74-5) pone en relación la actitud objetivista con una noción superficial del universal, y ésta con una concepción mecanicista del pensamiento. Si éste opera a modo de un mecanismo, se impone el método analítico que permite esquematizar en forma en cierto modo *espacial* ese *mecanismo generador* que es el pensamiento. La noción kantiana de «sintético a priori» tiene el mérito de destacar la existencia de un elemento extraño en el mecanismo racional: es lo que viene dado *de fuera*, lo que hay en la materia, de novedad. Por eso no consintió Marcel nunca, ni en los primeros momentos indecisos del *Journal Métaphysique*, en absorber totalmente *lo dado* en el conocimiento, antes subrayo siempre los caracteres de contingencia y subjetividad de la experiencia concreta y personal, que desmienten el monismo de una razón que actuase sola, al modo de un mecanismo que puesto en marcha sigue el

Por bien que lo explique esta reflexión de López Quintás, nos puede resultar paradójico cómo del empirismo que reduce la realidad a categorías físicas termina en una forma de idealismo que absolutiza la razón. Sin embargo, casos hay en la historia de la filosofía. Es notable el de Berkeley, quien parte del empirismo de Locke para concluir en el solipsismo<sup>113</sup>, y de quien sus discípulos contaban que resultaba gracioso verle sostener en sus clases, desde su inmensa masa corporal, que «la materia no existe». También el de Karl Marx, padre del materialismo científico, quien aplicaba su dialéctica formal sobre la realidad histórica y no tenía ningún problema en manipular los datos empíricos para hacerlos encajar en su esquema<sup>114</sup>. Incluso el padre de la física social, Auguste Comte, quien sostenía que la sociedad se rige por leyes naturales que el hombre es capaz de descubrir mediante la observación, la experimentación y la comparación, pero del que sabemos que jamás hizo una sola investigación empírica<sup>115</sup>.

Al final, esta oposición ente objetivo y subjetivo, donde lo *objetivo* es entendido equívocamente a un tiempo como *real* y como *no-subjetivo*, expulsa a lo subjetivo del ámbito de lo *real*: «confusión que vicia la historia entera del pensamiento moderno» (MS: 554).

Enunciados estos diversos sentidos de lo objetivo, López Quintás da un paso más en su reflexión, poniendo de relieve el ideal que late en el fondo de las obras de tendencia objetivista. Concluye que en todas ellas late el afán común de:

---

camino que le dicta una ley inmanente (O. cit., pp. 75-2). Frente a ello, Marcel reconoció en todo momento la necesidad de fecundar el espíritu con la realidad exterior: «La exterioridad es un momento de la vida espiritual» (O. cit., pp. 103-7). Acerca de la Dialéctica entre los esquemas *Bild-Bildung* y *Begegnung-Bewahrung*, decisiva para la fundamentación científica de la Pedagogía, puede verse la polémica suscitada por la obra de R. Guardini *Grundlegung der Bildungslehre*. Cf. Romano Guardini und O. F. Bollnow: *Begegnung und Bildung*, Werkbund Verlag, Würzburg, 1956; H. Döpp-Vorwald: *Romano Guardinis Grundlegung der Bildungslehre (Zeitschrift für Pädagogik, 1957, Jahrg. 4, pp. 228 y ss.)*; Wolfgang Klafki: *Pädagogisch-dialektische oder anthropologisch-existenzphilosophische Grundlegung der Erziehungswissenschaft?*, en 1. cit., 1958, Jahrg. 4, pp. 353 y ss. H. Beck. *Dialektik oder Analogie als Bestimmungsprinzip der Pädagogik? (Betrachtung ubre R. Guardinis dialektische Phänomenologie)* en *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik*. FET 2, 1960.

<sup>113</sup> MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid 1985, 248-249.

<sup>114</sup> Comentamos esto la revisar el pensamiento dialéctico en nuestro Estado de la Cuestión.

<sup>115</sup> RITZER, G., *Teoría sociológica clásica*, McGraw Hill, Madrid 1993, 117.

«llegar a un “sistema de la experiencia como haz de correlaciones físico-matemáticas” (49)<sup>116</sup>, en el que la experiencia no sea sino el “tête a tête” de la conciencia *desnuda* y el sistema de correlaciones objetivas que ella piensa” (50)<sup>117</sup>. El pensador objetivista sólo reposa intelectualmente cuando se siente como *sujeto anónimo* ante un entramado de *relaciones impersonales*. [...] Es el reinado universal y absoluto del conocimiento “espectacular”, de la claridad sin mitigaciones, que agosta, con su pretensión analista, el contenido de misterio del ser” (51)<sup>118</sup>.

[...] *El ideal del objetivismo es hallar la ecuación del ser.*

De ahí la orientación que preside la selección que hace del objeto y método de conocimiento. Del ámbito inextinguible de lo real sólo atiende estrato del ser meramente fáctico, no cualificado, y, por lo tanto, reductible, inventariable, verificable, susceptible de formulación analítica y de dominio. Desprecia como “oscuros”, “irracionales” y “anticientíficos” los seres complejos irreductibles, cuya intimidad sólo se revela a un pensamiento que intensifique su capacidad intuitiva con el amor reverente de la piedad». (MS: 555-556)

La conclusión a la que llega López Quintás no nos es extraña. Ya la examinamos al final de nuestro estado de la cuestión, al repasar el clima intelectual que rodea no sólo a los investigadores de la comunicación, sino a los profesionales del periodismo y a los públicos a los que se dirigen los medios:

«Nada extraño que, por la Lógica de los fenómenos espirituales, este despojo y homogeneización de lo real haya provocado en el pensamiento objetivista un radical *pesimismo*, del que no son sino parciales manifestaciones aquellas de sus características que hoy, más que nunca, suscitan una justificada alarma: el desarraigo, el distanciamiento y la falta de compromiso personal, la superfectación de las técnicas de cálculo, la primacía de la categoría de función, etc.» (MS: 557)

Convenimos con López Quintás al subrayar que el prestigio de lo objetivo llevó a muchos investigadores a caer en una serie de limitaciones de los que buena parte

---

<sup>116</sup> Nota en el original: (49) Cf. Merleau-Ponty: *Phen. De la perception*, pp. 402-3.

<sup>117</sup> Nota en el original: (50) *Ibid.*

<sup>118</sup> Nota en el original: (51) En la obra de U. Urs von Balthasar: *Wahrheit* se halla una viva descripción de este carácter agostador del pensamiento racionalista. Véase la versión que he dado de este pasaje en la página 159.

de la investigación actual es deudora y que tienen su raíz en la precariedad del pensamiento objetivista:

«a) Dar la primacía al modo de conocer sobre el objeto de conocimiento. Por una serie de circunstancias que el lector conoce, la exigencia de certeza se impuso en el pensamiento contemporáneo sobre la amplitud y profundidad del conocimiento. [...] Lo “objetivo” se impone en una sociedad afanosa de poder.

b) Dividir los ámbitos culturales en compartimentos estancos. Por ser la atomización recurso fácil de dominio, se dio carta de ciudadanía a la escisión practicada en la realidad por necesidades metodológicas perentorias, bajo el pretexto de que la autonomía implica pureza de líneas y precisión<sup>119</sup>. [...]

c) Neutralizar los valores. Por carecer del sentido de la autonomía de los valores se los reduce a la condición de relaciones funcionales (57)<sup>120</sup>, conforme a una actitud banal, en que prolifera la categoría univocista de función [...] de ahí que se desconozca el sentido y justificación del carácter emotivo de la reacción humana frente a los entes valiosos. [...]

d) Identificar lo real (lo no subjetivo) con lo a-personal. [...]

e) Valorar los bienes a-personales sobre los personales. [...] El *rendimiento* prevalece sobre el ser de la persona. El misterio es profanado por la tiranía del espíritu de cálculo.» (MS: 559-561)

La limitación enunciada en a), dar prioridad al método respecto del objeto de conocimiento, es una crítica a todas las perspectivas que aplican los métodos propios de las ciencias naturales a las ciencias humanas: teoría matemática o cibernética, funcionalismo y conductismo, especialmente.

El resto de perspectivas señaladas en nuestro estado de la cuestión buscan un método específico para abordar algún aspecto de la comunicación, pero lo hacen de forma parcial: la escuela crítica, desde el análisis de las relaciones de poder y de la relación dialéctica entre los medios de comunicación y otros agentes sociales; el determinismo tecnológico, desde la influencia de la tecnología en la cognición, formación de cultura y relaciones sociales del hombre que las utiliza; la sociofenomenología y la escuela interpretativa, desde el análisis de la

---

<sup>119</sup> Lo que ha fragmentado notablemente el campo de la investigación en comunicación, como revisamos en nuestro estado de la cuestión.

<sup>120</sup> Nota en el original: (57) Los autores alemanes suelen precisar esto diciendo que los valores son convertidos de «Ziele» en «Zwecke».

subjetividad y la intersubjetividad que se da en la acción comunicativa; la DSI, en cuanto a la moralidad de la acción comunicativa. Esto ahonda en el problema denunciado por López Quintás como *b*). Este problema lo han reconocido numerosos investigadores que han tratado de comprender globalmente la comunicación, de ahí los intentos de integración que ya hemos repasado, sea por vía de generalización, mediante los intentos interdisciplinarios (o pluridisciplinarios) o buscando una propuesta disciplinar integral. Vimos las insuficiencias de todas esas fórmulas y planteamos la necesidad de una integración por vía de profundización, que es la que planteamos ahora mediante el método analéctico.

La neutralización de los valores, denunciada en *c*), opera en todas las perspectivas repasadas, excepto en la escuela crítica y en la DSI, las cuales denuncian precisamente la poca o distorsionada atención a los valores del resto de perspectivas, al reducir los valores a función o al entender que éstos operan sólo como valor subjetivo del individuo o de un colectivo social.

La identificación señalada en *d*) entre lo científico y lo a-personal es especialmente significativa en las teorías matemática y cibernética y el funcionalismo. La perspectiva sociofenomenológica, que pretende rescatar el análisis sobre lo personal, tiende a identificar lo personal con lo meramente subjetivo o intersubjetivo. El determinismo tecnológico reduce al hombre prácticamente a un juguete en manos de la tecnología o a un *animal técnico*. La escuela crítica, quien plantea la cuestión del hombre no solo desde la subjetividad, se sustenta en una Antropología insuficiente, deudora de las tesis de Marx y (es evidente en Habermas) de una Ilustración donde el hombre es, fundamentalmente, un animal orientado al entendimiento, el cuál utiliza para edificar un pacto social conveniente a todos. De ahí la identificación de Habermas de la acción comunicativa con la orientada al entendimiento y la colaboración social.

Priorizar el rendimiento sobre el ser personal, consecuencia denunciada en *e*), es el planteamiento implícito en todas las investigaciones orientadas a la



optimización de sistemas (sociales, empresariales, comunicativos, e incluso terapéuticos), al cómo conseguir resultados cuantificables en orden a los intereses de los investigadores o de quienes financian las investigaciones. Está en los mismos orígenes de la Mass Communication Research (funcionalismo y conductismo, fórmula de Lasswell) y de la Teoría matemática o cibernética.

Este repaso de lo que ya vimos en el estado de la cuestión, a la luz ahora de la revisión de los conceptos de *objeto* y *objetivo*, nos confirma en lo urgente y necesario de esta reflexión epistemológica. Como sostiene el Estagirita, «el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores» (*Metafísica*, III, 1): partir de una concepción parcial de nuestro objeto de conocimiento y de una concepción superficial de nuestra capacidad de conocer no puede sino ofrecernos una ciencia parcial y un conocimiento superficial.

### C) Atención a lo superobjetivo: en busca de una objetividad verdadera

Frente a esta tendencia a minusvalorar el conocimiento de las realidades no dominables en categorías físico-matemáticas, muchos autores «iniciaron decididamente a buen ritmo una Fenomenología integral de las realidades superobjetivas, en la que se ensalza lo objetivo por razones *muy positivas* que delatan una concepción orgánica, analéctica, del mismo» (MS: 561). López Quintás ha identificado ese espíritu con el de la búsqueda de una «objetividad verdadera», que podemos sintetizar en las siguientes propuestas que vinculan los conceptos de *objetivo* y *superobjetivo*:

«a) La preocupación principal del filósofo consiste en dotar de profundidad y amplitud al conocimiento, pues el tipo más valioso de certeza viene dado por la madurez del conocimiento *profundo*. El conocimiento es tanto más *exacto*, cuanto más pobre ontológicamente es su objeto. La seguridad intelectual no puede ser fruto de una elaboración mental arbitraria -“grübelndes Denken”-, sino de la densidad ontológica del objeto-de-conocimiento. *La objetividad es entendida aquí como una línea de fidelidad a*

*los diversos estratos de ser.* Empieza a adivinarse que lo objetivo no puede contraponerse al “misterio ontológico” (Marcel), antes debe entrar con él en una vinculación analéctica» (MS: 561).

De este modo, se recupera el sentido clásico de las expresiones *objeto de conocimiento* y *conocimiento objetivo*, que remiten de nuevo a la realidad estudiada y a la fidelidad a lo real que se da en el conocimiento, respectivamente. Sin embargo, este remitir de nuevo a la concepción clásica no se produce de modo ingenuo, ni al margen de la reflexión moderna que ha revisado el concepto de lo *objetivo*. Antes bien, la distinción actual entre lo exacto-superficial-dominable y lo ambiguo-profundo-reverenciable aparece ahora de un modo más evidente que para los clásicos. «¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento? / ¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en información?», rezan unos tan nostálgicos como certeros versos de T. S. Elliot<sup>121</sup>. Ya mencionamos que la distinción de Thibon en «La información contra la cultura» da buena cuenta de esta reflexión.

«b) [...] el atomismo metodológico lleva a la escisión y al caos. Cada ámbito cultural posee leyes propias, pero no “Eigenwertigkeit”, es decir, no un valor absoluto y autónomo. El “ethos de objetividad” postula fidelidad a cada estrato de ser, pero en la entraña de éstos alienta una exigencia ineludible de vinculación mutua en una unidad superior y trascendente.

La división drástica *objetivo-inobjetivo* responde a la obsesión moderna por escindir la realidad siguiendo la línea marcada por los conceptos tomados con abusiva rigidez. De ahí la energía con que Marcel y Guardini, por ejemplo, denuncian el carácter analítico y disolvente de los conceptos (61)<sup>122</sup>, que responde al afán de vencer racionalísticamente el poder de irreductibilidad que confiere a cada estrato de ser la carga cualitativa que posee. De ahí esas divisiones artificiales: *civilización-cultura*, *sociedad-comunidad*, *individuo-persona*, *masa-élite*, tendenciosamente practicadas con objeto de disolver la dialéctica inmanente a la Creación” [...] No se olvide que lo característico del espíritu racionalista es utilizar los vocablos como armas de combate, mientras la actitud analéctica, de la que Pascal fue egregio cultivador, se esfuerza por convertir los conceptos en un “hogar de conciliación” -Heim des Friedens-, por aquello de que cada concepto es un centro de vida

---

<sup>121</sup> ELIOT, T. S. «Coros de la Piedra», en *Poesías reunidas (1909-1962)*, traducción de José María Valverde, Alianza, Madrid 2002.

<sup>122</sup> Nota en el original: (61) Cf. *Der Gegensatz, Vom lebendigen Gott, Journal Métaphysique, Les hommes contre l'humain*.

y, por tanto, de correlaciones múltiples, que brotan de lo que Claudel llamó “la co-naissance des choses” (62)<sup>123</sup>. El concepto, como el lenguaje, apunta a lo superobjetivo, que es fuente de unidad» (MS: 562-563)

La pretensión de obtener conceptos *claros* y *distintos* al modo de las ciencias físicas<sup>124</sup> y la actitud analítica exigen ahora una actitud sintética y jerárquica (analéctica) que ayude a los conceptos a recuperar la flexibilidad propia de las realidades a que remiten. En nuestra reflexión sobre el logos en clave relacional ya plasmamos la relación analéctica entre realidad-pensamiento-lenguaje. Podemos así comprender mejor porqué los conceptos deben ser «hogar de conciliación» y «centro de vida», pues en ellos debe vibrar la presencia de lo real, más que la simplicidad de la idea pura. Cuando esto sucede, comprendemos mejor la interrelación entre conceptos como civilización y cultura, sociedad y comunidad, individuo y persona, cuya distinción se mueve en el orden de la cualidad ontológica, pero no se da separado en la realidad.

«c) La *emoción*, cuando es provocada por la presencia de lo profundo o trascendente, no sólo no adultera, el conocimiento de la realidad, antes lo hace posible, pues la reflexión y el poder judicativo penden de la percepción de lo valioso. La captación de los valores va acompañada necesariamente del sentimiento de trascendencia que produce el reconocimiento de la intimidad de los demás seres.

La actitud del objetivismo respecto al sentimiento está inspirada por el desconocimiento del estatuto ontológico de los *sentimientos espirituales* (68)<sup>125</sup>. El amor, la nostalgia, la admiración, el asombro, etc., son actitudes llenas de sentido, cargadas de intencionalidad.

*El sentimiento es el órgano de reacción ante lo superobjetivo.* No se trata, en modo

<sup>123</sup> Nota en el original: (62) Cf. *Art Poétique*.

<sup>124</sup> La claridad del concepto se dice al menos en dos sentidos bien distintos: en el orden de lo superficial, clave físico-matemática; en el orden de lo profundo, cuando «colma el ansia de saber de quien sabe captar de golpe la unidad de lo complejo. Como sucede con una masa de violines bien acordados, de ordinario son más expresivos los conjuntos que los elementos integrantes, aunque su *claridad* sea menor, o quizá precisamente *por ello*. La *expresividad* brota de la *complementariedad de lo distinto, y de ahí el valor de la multiplicidad en armonía*. Considerar lo homogéneo como superior y más perfecto que lo dispar es pensamiento simplista [...] una comunidad encierra valores humanos específicos, porque cada uno de sus componentes es distinto del número total de éstos dividido por sí mismo. Son los conjuntos realidades irreductibles, que se orlan automáticamente con un halo de irracionalidad si son estudiados con pretensión analítico-objetivista» (MS: 653-564).

<sup>125</sup> Nota en el original: (68) Cf. Haecker: *Metaphysik des Fühlens*. F. Heineman: *Jenseits des Existentialismus*. Kohlhammer Verlag. Stuttgart, 1957.

alguno, de una mera descarga vital. Es una respuesta con sentido a la llamada de lo profundo» (MS: 565-566).

El valor del sentimiento en la epistemología es el gran olvidado de la modernidad, pero resulta esencial en el contexto de la filosofía perenne. Es sabido que en el origen del pensar riguroso está el asombro. Aristóteles, nada sospechoso de veleidades sentimentales, sostiene<sup>126</sup> cómo la formación de todo hombre implica especialmente la atención a sus sentimientos y la formación de los mismos.

«Que los sentimientos no sean *causados* por el objeto obedece a la *superobjetividad* del objeto-de-sentimiento-espiritual y a la libertad de a esfera a la que pertenecen dichos sentimientos. Entre lo superobjetivo y el espíritu no media relación de causalidad empírica. Lo cual confiere a los sentimientos libertad, pero no arbitrariedad, porque no son *causados*, sino *motivados*. Por ser libres, los sentimientos son racionales, y, al ser suscitados por el acto de trascender, son amplios, envolventes, difusos en el sentido más positivo del vocablo». (MS: 566)

Precisamente porque los sentimientos no son algo meramente instintivo, sino insertos en la racionalidad propia del hombre, requieren ser formados. Si son bien formados, orientan al hombre en el descubrimiento de lo valioso.

«De ahí que, si se despoja al cosmos de *valores en sí* y se lo funcionaliza, los sentimientos carecen de objeto, se tornan “inobjetivos”, y, por lo tanto, irreales e hijos del capricho subjetivo.» (MS: 566)

Al desterrar del ámbito de lo real la realidad de los valores, los sentimientos -que en el hombre se orientan precisamente al reconocimiento de lo valioso- se tornan carentes de sentido. Pero también a la inversa: si desterramos del ámbito de lo racional nuestros propios sentimientos, capamos la capacidad de nuestra inteligencia para lo profundo. La distinción analítica entre inteligencia, voluntad y afectividad hasta el punto de comprenderlas como realidades independientes trajo estas consecuencias para la epistemología moderna. Las expresiones de Xavier Zubiri «inteligir sintiendo o sentir inteligiendo» tienen por objeto, en buena

---

<sup>126</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1172a 19-30 y 1179b 20-34, traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985.

medida, superar esta escisión. Y no son un mero juego de palabras, sino un análisis verdaderamente profundo de nuestra experiencia en el trato con la realidad<sup>127</sup>.

«Considerados como reacciones libres ante realidades profundas, los sentimientos, sin perder su *difusividad* característica -análoga a la elasticidad ontológica de lo superobjetivo-, cobran firmeza ontológica y, por lo tanto, valor objetivo, dejando de ser meras excrecencias subjetivas. Precisar esta categoría de “difusividad” y las análogas de “ambigüedad”, “elasticidad”, etc. es una de las tareas más arduas y trascendentales del estudio categorial de lo superobjetivo». (MS: 566-567)

Si los planteamientos de la sociofenomenología sobre los *valores* y lo *sentimental-subjetivo* fueran capaces de articularse de esta forma, ganarían a un tiempo en profundidad ontológica y en validez universal. Sus aportaciones dejarían de alimentar el *status quo* -crítica que reciben constantemente- de la sociedad analizada y podrían ser *críticos* en el sentido de reconocer y proponer lo valioso y mostrar y denunciar lo perjudicial.

Precisar las categorías de *difusividad*, *ambigüedad*, *elasticidad*, etc., es tarea que nos tocará a nosotros más adelante, al exponer la categoría de *ámbito*, en la que todas ellas cobran su dimensión adecuada.

Nosotros volveremos sobre la intuición de lo superobjetivo en la experiencia de trato con lo objetivo al hablar de la intuición intelectual inmediata-indirecta. No queremos dejar de reconocer que esta intuición suscita varios problemas de corte epistemológico. Entrar en detalles nos sacaría del propósito de esta tesis: nos basta señalar que López Quintás retoma este asunto en diálogo con sus críticos en «La intuición metafísica y la necesidad de una sólida teoría general de la objetividad» (5GT: 253-281)

---

<sup>127</sup> ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1980.

En todo caso, el resto está en articular una teoría del conocimiento que sea capaz de dar cuenta no sólo de lo *objetivo*, sino de lo superobjetivo que se revela a una mirada y actitud adecuadas *en el trato* con lo real:

«Si en la estructura de los entes se integran planos diversos, jerárquicamente distintos en virtud de su diversa densidad ontológica, pero dialécticamente vinculados por su correlación entequeual, el conocimiento de los mismos debe poseer la capacidad analéctica de dominar a la vez diferentes niveles entitativos. De ahí la interna vinculación de lo objetivo y lo superobjetivo» (MS: 53)

La objetividad en su sentido original, tal y como la entendió la filosofía perenne, liberada del reduccionismo al que ha caído fruto de la moda positivista, nos exige precisamente no reducir lo real a lo fáctico:

«*Objetivo* será en adelante el estilo de pensar que se pliegue creadoramente a las exigencias de cada tipo de ser, aunque ello ponga en juego facultades que, por razones inconfesadas, habían sido desplazadas del quehacer intelectual.

*Objetivo* es el pensador que afirma su personalidad frente a cualquier ingerencia de influjos extraños, pero moviliza todas sus potencias perceptivas -entendimiento, voluntad y sentimiento- para abrirse a la realidad al nivel de profundidad que le corresponde». (MS: 568)

«La objetividad es algo proporcional, por parte del objeto, a la dosis de profundidad - intimidad o nobleza entitativa- que ostenta, y, por parte del sujeto, a su capacidad de soportar, en la vida de diálogo con las realidades del entorno, fuertes presiones ontológicas, es decir, a su poder de fundar ámbitos elevados de presencia y de encuentro. Entender la objetividad como fría atencencia a los estratos más superficiales de lo real es un despojo ilegítimo que conduce al depauperismo espiritual, a la disolución y al caos. Objetividad es *fidelidad* y, como tal, compromiso con el ser en todas sus vertientes.» (HEIP2: 23)

López Quintás dedicará dos obras (HEIP1 y HEIP2) a explicar a la revaloración de lo objetivo en este segundo sentido (fidelidad a lo real). Lo hará con una exposición crítica y metodológica y aplicará su método a diversos campos estéticos, científicos y humanísticos.

En síntesis: la identificación que hace buena parte de la filosofía moderna entre lo *objetivo* y lo reductible a categorías físico-matemáticas expulsa del ámbito de lo cognoscible justo las realidades sobre las que el hombre más respuestas necesita: la noción de persona, la existencia de los valores, el orden y el sentido de la realidad, etc. Frente a esta situación, diversos filósofos de inspiración en la filosofía perenne pero en diálogo con las corrientes de su tiempo, trataron de generar un pensamiento flexible y profundo capaz de abordar rigurosamente ese estrato de la realidad que escapa a lo *objetivo* y que nosotros hemos llamado *superobjetivo*. Este diálogo se fundamenta en la posibilidad de descubrir *en* y *desde* lo *objetivo* las realidades superobjetivas. Para ello, se hace necesario reflexionar sobre la dimensión moral y emocional del conocimiento, pues las realidades superobjetivas no pueden ser reveladas a quien sustenta una actitud de dominio sobre la realidad, ni a quien se enfrenta a ella de manera impersonal o no comprometida, sino sólo a quien busca comprender y expresar fielmente la realidad y se acerca a ella con asombro y espíritu reverente.

### 3.3. Profundidad, expresividad y atención-compromiso

#### A) La profundidad: fundamento de lo universal y de lo objetivo

“El problema capital del pensamiento contemporáneo consiste, sin duda, en precisar el lugar de insistencia del hombre en la realidad [y, por lo tanto, en] la necesidad de lograr un conocimiento plenamente objetivo. Pero, ¿de dónde arranca la objetividad? ¿Cuál es su fundamento?” (MS: 571)

Dejamos nuestra reflexión sobre la vinculación entre lo objetivo y lo subjetivo subrayando la necesidad de articular un pensamiento riguroso capaz de dar cuenta de toda la realidad de un modo integral. Si el problema de la epistemología moderna ha sido situar como punto de partida del conocimiento lo superficial, buscando la claridad de las proposiciones descriptivas y de las formulaciones analíticas inspiradas en categorías físicas, nosotros debemos comenzar al revés y situar lo profundo como punto de partida y su peculiar forma de claridad.

«la objetividad auténtica es fundada por las realidades superobjetivas, es decir, objetivas en un grado superior. Pero a estas realidades no se accede por medio técnico alguno, antes deben ser captadas desde el principio por vía de expresión, con un modo de intuición intelectual inmediata-indirecta, pues el hombre vive espiritualmente al nivel de lo profundo. El objeto primordial del conocimiento debe ser, por tanto, concreto y elevado a la vez: condiciones que sólo cumplen los fenómenos complejos, como el *lenguaje* y el *encuentro*, que surgen en la interacción mutua de *hombre* y *seres con intimidad*. Ni lo meramente fáctico, ni el ser considerado como un apriori del sujeto satisfacen las exigencias de un saber filosófico *integral*» (MS: 571)

Cuando López Quintás habla aquí de «objetivo en un grado superior» es evidente que desvincula de *objetivo* las connotaciones de fáctico, mensurable, etc. y que devuelve la expresión a su sentido original, el de la realidad estudiada en toda su densidad ontológica y el de un conocimiento cierto capaz de corresponderse con esa realidad. Cuando dice que a este estrato de la realidad «no se accede por medio técnico alguno» quiere subrayar que no es un *método* -y menos el positivista- el que nos acerca o aproxima a lo profundo, sino que es lo profundo lo que se expresa y se nos revela en ese modo peculiar de intuición inmediata-indirecta que nos ofrece nuestro trato con seres con intimidad. El lenguaje y el encuentro brotan de ese trato con la realidad y por eso es en ellos donde se nos hace presente la profundidad de lo real.

Conviene examinar a qué llamamos *profundo*, para evitar falta de rigor en nuestra reflexión. Avisamos ya que tal vez la noción de lo profundo (como la de sustancia o la de ser) es «más bien esclarecedora que susceptible de ser ella misma esclarecida»<sup>128</sup>. Ya hablamos de que la claridad de lo profundo «colma el ansia de saber de quien sabe captar de golpe la unidad de lo complejo» y viene dada, por lo tanto, no por exactitud o el dominio de nuestra inteligencia sobre lo real, sino por la superabundancia y superinteligibilidad ontológicas de las realidades profundas. Así, «lo profundo es lo más claro intelectualmente, si es captado con la actitud debida» (MS: 311).

---

<sup>128</sup> TROISFONTAINES, R.: *De l'existence à l'être*, p. 258. Citado de MS: 306.



No obstante, López Quintás dedica un pormenorizado análisis de lo profundo en el Capítulo V de su *Metodología de lo suprasensible* (1963: 293-440) que vamos a repasar sintéticamente.

En primer lugar: «Al hablar de lo profundo no se alude a una *localización espacial*, sino a una *caracterización ontológica*, que juega un papel decisivo en la teoría del ser y del conocer» (MS: 293). El concepto de lo profundo:

«viene vinculado en Marcel al de *reflexión segunda*, que es un *modo de participación intelectual en el misterio del ser*. La reflexión segunda, explica bien Ricoeur, es “esta especie de desbordamiento por dentro, en que el sujeto afirmante se reconoce invadido por su propia afirmación”. “La reflexión segunda es el pensamiento mismo adaptado (accordée) al misterio” (4)<sup>129</sup>» (MS: 294-295)

En esta línea, podríamos acudir a muchas otras reflexiones sobre la experiencia de estos autores (y la nuestra) de enfrentarnos al conocimiento de lo profundo desde una reflexión fenomenológica en la que atendemos con especial cuidado al modo de proceder de nuestra intelección. Debemos trascender esta experiencia y ser capaces de reconocer el vínculo de lo profundo con lo universal<sup>130</sup>:

«Profundidad y universalidad se vinculan al nivel de perfección entitativa en que lo singular se abre a la trascendencia en un impulso de amor reverente al misterio del ser. “Sólo hay profundidad auténtica -escribe Marcel- allí donde una *comunidad* puede ser efectivamente realizada [...]” (7)<sup>131</sup>» (MS: 295)

«La profundidad se da en el plano en que el espíritu del hombre se distiende creadoramente y funda ámbitos de comunidad. [...]»

Lo profundo es, pues, polarmente distinto de lo *abstracto*, y se opone a todos los productos de la abstracción: el Individualismo, el Colectivismo, el desarraigo en todas sus formas. “Sólo en el seno de grupos restringidos y animados de un espíritu de amor puede de hecho lo universal tomar cuerpo” (Marcel) (9)<sup>132</sup>» (MS: 296)

---

<sup>129</sup> Nota en el original: (4) *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, p. 81.

<sup>130</sup> López Quintás retoma y desarrolla algo más este tema en HEIP2: 124-128.

<sup>131</sup> Nota en el original: (7) Marcel: *Los hombres contra lo humano*, p. 209. La cursiva es de López Quintás.

<sup>132</sup> Nota en el original: (9) *Los hombres contra lo humano*, p. 209.

Quizá convenga aclarar aquí que la referencia a lo *abstracto*, que López Quintás se asegura de escribir en cursiva y de acompañar con ejemplos (ideas *desarraigadas* de lo real), no remite al concepto de la filosofía perenne de abstracción como profundización en lo real (la sustancia o *ousía* de Aristóteles, el *sabor* de las cosas, su dimensión más profunda) sino al sentido idealista o formalista del mismo (ideas puras, mundo de las ideas, razón pura, etc.) Lo hace así, porque con esa tradición filosófica es con la que dialoga en esta obra.

Precisamente por subrayar esta distinción prefiere López Quintás, y la filosofía contemporánea que quiere distanciarse de esta idea de *abstracción*, la expresión de *profundo*, que liga de un modo más gráfico la vinculación entre lo que vemos y lo universal. Entender aquí una enmienda a la filosofía perenne sería injusto. Más bien, lo que se pretende es encontrar una formulación que hoy nos resulte más fiel al espíritu de dicha filosofía, en reacción a la comprensión racionalista de la misma.

La reflexión en ciencias sociales choca, como vimos, con una oposición difícil de conciliar: al funcionalismo más formal se le achaca quedar fuera de la historia; a la sociofenomenología se la acusa de no tener validez universal. Y es que «al investigar el modo de perduración de los entes que son objeto de las diversas disciplinas culturales, se advierte en algunos una dimensión específica que los subtrae, en diversos grados, a la mera discursividad temporal y a la distensión espacial» (MS: 297) Sin embargo, esa dimensión específica se nos revela, se nos *da*, en el espacio y en el tiempo, pero no como atada a él, sino como dominándolo, configurándolo. A esa dimensión es a lo que llamamos lo *profundo*. «La profundidad pende, pues, de la capacidad de perduración, y ésta se da en relación directa con la nobleza ontológica de un ser» (MS: 299-300).

Este descubrimiento de lo profundo como vínculo entre lo temporal y lo perdurable nos revela cómo:

«lo profundo tiene un extraño poder de vinculación, que se ejerce por vía de creación, de inspiración entealequial interna. Lo profundo es fuente de actividad orgánica, de vida, que

se define como unidad y fuerza. Sólo hay unidad verdadera a través de lo profundo» (MS: 300)<sup>133</sup>

Lo siguiente que debemos subrayar es que «*lo profundo es trascendente, pero no inaccesible*» (MS: 300):

«Lo externo trascendente, visto con amor, se traduce en fuerza de personalidad, y de ésta brota la intimidad entre los entes. Sólo hay comunión verdadera entre realidades profundas. Lo profundo causa esa extrañeza que es asombro y raíz de vinculación, no de alejamiento» (MS: 300)

Descubrir lo profundo implica, en buena medida, descubrir la unidad interna de la realidad: «Las grandes ideas son profundas por poseer la clave de todo un mundo de realidad» (MS: 301) Así, una idea profunda no sólo no nos aleja de lo real, sino que nos lo hace más íntimo, comprensible, ordenado, cargado de sentido. Y nos proporciona este sentido y esta comprensión precisamente porque «*profundidad y jerarquía se implican*» (MS: 301)

Todo esto nos confirma que lo profundo no es lo inaccesible, sino, más bien, lo que nos ofrece su intimidad: «es profunda la observación que nos descubre la intimidad personal, digamos así, de una obra de arte [...] profundo es el sentido que alienta en lo meramente puntual y discursivo, el trasfondo de las realidades expresivas» (MS: 301). Entrar en relación profunda con la realidad, con una obra de arte, con otra persona, nos revela cómo en ellas se nos ofrece una «estructura íntima» que nos interpela:

«realidades profundas son aquellas cuya nobleza y libertad ontológicas fundan una donación por vía de presencia. La profundidad es fecunda por ser dialógica. Entre profundidad, intimidad, intuición y presencia se establece un vínculo revelador» (MS: 303).

---

<sup>133</sup> Una mirada flexible, sin dejar de ser rigurosa, puede descubrir la vinculación entre este modo de explicar lo profundo y la reflexión medieval desarrollada por tomistas como GILSON (*El ser y los filósofos*, 203-245) y FORMENT (*Santo Tomás de Aquino. El orden del ser*, 57-67) en diálogo con la filosofía contemporánea, acerca del acto de ser y la existencia, y del orden de la realidad por su grado de participación en el ser, respectivamente. López Quintás explica en otro lugar cómo por «dosis de profundidad» entiende «densidad entitativa» (HEIP2: 23).

Cuando el hombre se entrega a la tarea de conocer la realidad en toda su radicalidad y hondura, la intimidad de lo real se le hace presente. Dicha presencia fecunda el vínculo entre quien conoce y lo conocido, enlaza ambas intimidades y éstas despliegan por vía dialógica sus respectivas posibilidades creativas en orden a una interrelación fecunda. Por eso el tratar de conocer a fondo una realidad valiosa es tarea fecunda en sí y por sí misma, pues quien conocer no conoce sólo esa realidad, de por sí valiosa, sino que también se conoce más a sí mismo.

B) Lo profundo se manifiesta en la superficie al vincular entendimiento y amor

La expresividad propia de lo profundo no se revela a una mirada superficial; tampoco a un examen preciso o exacto, pero no comprometido:

*«Lo profundo sólo puede revelarse a un modo de conocimiento que tenga la apertura necesaria para re-conocer la personalidad de los objetos de conocimiento y penetrar así en su intimidad en cuanto tal, no en su mera estructura formal. Si se define el reflexionar como “profundizar”, la captación de lo profundo deberá ser encomendada a una “reflexión segunda que sea una recuperación del contacto verdadero con lo real” (Marcel)» (MS: 304).*

Así se explica la vinculación clásica -y dialógica- entre entendimiento y amor. Desde la propia expresión griega *filo-sofo* hasta la agustiniana de amar para conocer y conocer para amar; pues sólo se conoce verdaderamente aquello que se ama y sólo se ama verdaderamente aquello que se conoce. Sólo en una inteligencia existencialmente comprometida brota «la claridad del amor» (Jaspers, 1989: 30). «El amor sólo es reconocido en Filosofía al subrayar la universalidad de lo concreto profundo» (MS: 330) y «El amor se carga de sentido racional al nivel de lo profundo» (MS: 336):

«A través de lo profundo -es la tesis de Marcel-, el entendimiento se vincula internamente al amor. El sentimiento -afirma Haecker- se la reacción del sujeto espiritual ante la trascendencia de lo profundo captado por el conocimiento y el amor.» (MS: 305)

Esta revisión acerca de lo profundo nos reafirma en las posibilidades de vincular lo *objetivo* -en el sentido de lo fáctico- y lo *superobjetivo*, y cómo lo superobjetivo se nos presenta así no como algo inaccesible, sino inmediato:

«Lo profundo es lo trascendente que se revela en lo inmanente (38). Para quien tiene en forma su capacidad e leer fenómenos expresivos, lo profundo es lo verdaderamente inmediato (39). Al nivel del diálogo intersubjetivo, el primer contacto se realiza entre los espíritus. El conocimiento de lo meramente corpóreo es un retorno. A esa *inmediatez con lo profundo*, lo expresivo, se opone la *inmediatez con lo concreto-sensible*, que es opaco, presencia sin relieve que superficializa el espacio y lo deja a solas invadido de impresiones sin sentido.» (MS: 305)

Es esta dialógica interna entre lo objetivo y lo superobjetivo, donde descubrimos con una mirada *atenta* la *expresividad* propia de lo superobjetivo, una expresividad que nos interpela hasta el punto de exigirnos amorosamente - libremente- una mirada reverente y una *respuesta comprometida* con aquello que conocemos. En palabras de López Quintás: el conocimiento «de las realidades superiores exige una actitud de *piedad* o amor reverente, que es respeto a lo noble y lo profundo» (HEIP2: 20)

Un desarrollo más completo, y cargado de las precisiones necesarias, sobre las relaciones entre lo profundo, lo superobjetivo, lo vital y lo inmediato puede seguirse a través de su obra *Hacia un estilo integral del pensar* (2vols.) El fin de esa obra es, en sus propias palabras:

«poner en claro la necesidad de superar toda suerte de univocismo y reconocer la existencia en lo real de diversos niveles que deben ser *respetados en su especificidad e integrados por vía analéctica* (jerárquico-expresiva) sin concesión alguna a la tendencia fácil a manipular lo real fundiendo sus elementos entre sí o dando unilateralmente la preferencia a aquellos que gozan de primacía en la propia concepción del mundo» (TH: 29-30).

Lo hará, en el primer volumen de la obra, reflexionando sobre temas estéticos. En el segundo, mediante una gran exposición metodológica y la aplicación de la misma a diversos temas antropológicos. Seguir los pasos de esa obra es el mejor modo de comprender, en la práctica, las implicaciones de aplicar el método analéctico a diversas disciplinas humanísticas.

### **3.4. La intuición intelectual inmediata indirecta**

Hemos subrayado ya la necesaria vinculación entre lo objetivo y lo superobjetivo, y su debida articulación interna: cómo lo objetivo, para poder ser tal, pende de la noción de lo superobjetivo, que es lo más denso entitativamente, lo más *sólido* y perdurable, si bien su modo de ser es ambiguo o distendido en el sentido de no reductible a categorías físico-matemáticas ni totalmente abarcable por el discurso formal.

También hemos visto que el punto de partida para captar lo superobjetivo en lo objetivo debe ser lo profundo, pues sólo desde la intimidad de lo real somos capaces de reconocer la trama de relaciones que configuran esa realidad y podemos vincular adecuadamente los distintos estratos de ser que nos ofrece dicha realidad. También vimos que lo profundo no es inaccesible, sino lo más inmediato a una mirada adecuada (reverente, que se deja asombrar por los distintos estratos de lo real y se deja, también, interpelar por ellos). Esa mirada obliga al hombre a poner todas sus facultades perceptivas -inteligencia, pero también voluntad y afectividad- al servicio del conocimiento. La objetividad del conocimiento integral no se funda ya por su *verificabilidad por cualquiera* (fruto de una reducción a lo simple y fácticamente dominable) sino por la propia densidad ontológica (y expresiva) del objeto y por la fidelidad y el compromiso del sujeto con él.

Nos toca ahora explicar algo más cómo se da esta intuición de lo superobjetivo en lo que López Quintás ha llamado *intuición intelectual inmediata-indirecta*. Como hasta ahora, el uso de esta nueva terminología no supone una ruptura con la filosofía perenne, sino un intento de incorporar a su epistemología los descubrimientos del pensamiento contemporáneo, en diálogo crítico tanto con las teorías intuicionistas que caen en lo irracional como con el empirismo y el positivismo.

#### A) El lugar de la intuición en el conocimiento

López Quintás subraya la necesidad de revisar un concepto de intuición (que achaca al intuicionismo y al vitalismo) desvinculado de lo racional (MS: 19ss), al suponer una renuncia a la reflexión e, incluso, un empastamiento donde sujeto y objeto se pierden, se funden o se mezclan. Pero insiste, a un tiempo, en cómo no resulta posible vincular lo objetivo y lo superobjetivo sin aquilatar bien el concepto de intuición:

«La injustificada confusión de lo *personal-comprometido* con lo *irracional-patético* de basa en un concepto excesivamente angosto del alcance de la razón y de lo racional y lleva a desconocer las formas eminentes de racionalidad que, por nutrirse de objetos-de-conocimiento entitativamente muy calificados, ponen en tensión creadora el ser entero del sujeto cognoscente. [...] *El único modo de evitar los excesos irracionalistas es conceder a la razón la plenitud de sus derechos*, bien sabido que (sic) gran parte de las doctrinas consideradas como irracionalistas no tienen por meta sino reivindicar los derechos preteridos de zonas de lo real dejadas al margen del área -tendenciosamente reducida- de la razón estricta». (TH: 46)

Resulta notable el modo en que López Quintás va más allá de las expresiones desafortunadas de muchos autores vitalistas y existencialistas para rescatar el sentido profundo de su intuición (sin duda *inmediata*, pero también menos *indirecta* o adecuadamente tematizada de lo conveniente). Por ello sostiene que:

«El estudio del ente superobjetivo inspira una nueva actitud, porque su riqueza ontológica da al conocimiento *distancia e inmediatez* a la par, amplitud y concreción, altura y profundidad, intimidad y validez universal. Al situarse en un nivel donde no rigen las categorías espacio-temporales de “dentro-fuera”, “interior-exterior”, etc., el discurso colabora creadoramente con la intuición, la vida con el espíritu, el tiempo con las realidades supratemporales; el individuo se inserta en la comunidad, el presente con el fluir histórico, etc. Cuando se ha tenido la intuición clara del ser superobjetivo, el quehacer filosófico se concreta en una Fenomenología genética (25)<sup>134</sup>, que conjunta, jerárquica y dialécticamente, los extremos que escinden la realidad en antinomias inconciliables» (MS: 27)

Distancia e inmediatez, amplitud y concreción, etc., son conceptos que leídos en categorías espacio-temporales resultan irreconciliables pero que, sin embargo, cuando acudimos a nuestra experiencia de conocimiento y los despojamos de dichas categorías los reconocemos integrados. Se trata de encontrar el modo de explicar discursivamente, con palabras necesariamente inapropiadas al remitir a lo espacio-temporal, lo que no nos resulta extraño al analizar nuestras propiedades cognoscitivas. El único modo es proceder, por tanto, de forma conjunta -sin aislar conceptualmente lo que no se da de forma separada en la experiencia-, jerárquicamente -ordenando adecuadamente dichas relaciones- y dialógicamente -descubriendo la trama que las vincula internamente-<sup>135</sup>.

La *inmediatez* no significa aquí una medida de tiempo, sino un grado de evidencia: «*Al ser indirecta la intuición, la inmediatez de la misma no es temporalmente inmediata*». La categoría de inmediatez significa aquí tan solo que el paso de lo significativo a lo significado no es una inferencia, sino una intuición. No se trata, pues, de una medida de *rapidez* o de *esfuerzo*, sino de un *grado de evidencia*» (TH: 42).

---

<sup>134</sup> Nota en el original: (25) La Fenomenología genética tiende no sólo a *representarse* lo real, sino a *afirmarlo* como *acto* de existir en un juicio comprometido (engagé). Cf. A. Marc: *Dialectique de l'affirmation*. Desclé de Brouwer, París, 1952, p. 12.

<sup>135</sup> Resulta esclarecedora la lectura, desde esta perspectiva, del fresco de Rafael *La escuela de Atenas*, cuyo centro son a un tiempo Platón y Aristóteles. Desde el diálogo entre ellos -y no sólo desde uno de ellos- se configura en *perspectiva* la síntesis del pensamiento clásico y sus conclusiones dadas a los evangelistas a la mirada del hombre del Renacimiento. El fresco debe leerse en referencia dialógica con que está enfrente en la misma Estancia de la Signatura: *La disputa del Sacramento*.



La intuición sobre lo superobjetivo, así planteada, se nos revela como *normal*; y sólo quien pretendió desvincularla absolutamente de la experiencia sensible y de la lógica redujo la intuición a una especie de *mística* (MS: 105) que, evidentemente, supondría una renuncia a la razón e, incluso, a la comunicabilidad y universalidad de tales experiencias.

#### B) Intuición y concepto, reflexión segunda, discurso

Del mismo modo, intuición y concepto no se oponen, salvo que llamemos concepto sólo a la ideación de las realidades fácticas. El *univocismo* del concepto (frente la concepción analógica propia de la filosofía perenne), al reducir su comprensión a la conceptualización propia de las ciencias modernas, pareció desplazar de lo racional todo lo que no es abarcable en dichas categorías. En ese sentido, López Quintás considera que «la doctrina del ente superobjetivo, irreductible, complejo, solamente intuible de modo analéctico, ganó en firmeza cuando Planck desbordó la teoría de la continuidad de la materia» (MS: 65). «Al perder el pensamiento físico la *solidez objetivista* -ese carácter cotidiano del mundo tridimensional-, debe [la física] adoptar una flexibilidad de método que sólo la colaboración de la Filosofía le puede proporcionar» (MS: 65-66).

La intuición se revela de este modo como el modo apropiado de afrontar el conocimiento de las realidades superobjetivas, profundas, y como una forma de participación en ellas. Esa participación -que demanda el intuicionismo- resulta imprescindible para atender adecuadamente a lo profundo, pero también resulta imprescindible la *reflexión segunda*, la capacidad de conceptualizar dicho conocimiento de tal manera que sirva de mediación entre la multiplicidad de conocimientos parciales y entre los sujetos que quieren participarse dicho conocimiento (MS: 394). Así, no conocemos sino en el acto mismo del concepto, pero nuestro verdadero conocimiento supera cada concepto englobándolos y

comparándolos a otro criterio que podríamos llamar «prueba existencial» (MS: 394-395).<sup>136</sup>

Aparecen vinculados, ya, lo *profundo* y la *intuición*. Pero no la intuición *directa* pretendida por los intuicionistas, sino una intuición *inmediata*, en el sentido de que supone una participación en el ser, e *indirecta*, en cuando que ésta se nos proporciona en la estructura de nuestra inteligencia. En síntesis:

«la intuición: 1. No es un modo de conocimiento *espontáneo*. 2. Pasa de lo conocido (lo objetivo) a lo desconocido (lo superobjetivo) que se revela en lo objetivo. 3. Es conocimiento *indirecto*. 4. Se da *a la par del discurso*, sin ser, no obstante, discursiva. 5. Representa el modo de conocimiento típico del *espíritu encarnado*, que vive al nivel de las realidades expresivas. Debe decirse, por tanto, que la intuición capta lo individual, entendido, por oposición al universal meramente lógico, como un *universal intensivo* o “*apriori material*” (Dufrenne) que informa entequeualmente los seres concretos objetivos (324)<sup>137</sup>. Y al captar lo singular superobjetivo, cuya profundidad ontológica se traduce en capacidad de unificación, la intuición penetra en los conjuntos por la vía analéctica de la expresividad» (MS: 420)

De ahí la necesidad de una reflexión dialógica, de constante *ida y vuelta*, siempre en tensión y siempre atenta, entre lo dado en el discurso conocido y la profundidad de lo real estudiado:

«Al hilo del discurso, esta relación dialógica con lo superobjetivo confiere al pensamiento poder de soberanía sobre el flujo de impresiones espacio-temporales. El hombre puede pensar y “discurrir” -en todos los sentidos de esta expresión-, porque insiste, desde el primer movimiento de su apertura al mundo, en un nivel de *plenitud*. La intuición se da en un plano de *profundidad*. [...] No se intuye de golpe el *objeto todo*, pero sí *todo el objeto*, no la *persona toda*, pero sí *toda la persona*. Aunque el conocimiento exhaustivo de un ser con intimidad -piénsese en una obra de arte, un animal, una persona- exija un largo y esforzado proceso, esta discursividad no sólo no excluye, sino que implica la

---

<sup>136</sup> Asumimos nosotros dicha formulación, que en López Quintás es sólo introductoria, para no entrar aquí en la reflexión sobre la objetividad de los juicios de existencia, lo que nos llevaría disquisiciones sobre el realismo de la inteligencia, la participación en el ser, la espontaneidad del conocimiento, etc.

<sup>137</sup> Nota en el original: (324) Cf. M. Dufrenne: *La notion d'apriori*, G. Marcel: *Les hommes contre l'humain*. Véase la teoría al respecto expuesta por Xavier Zubiri en su obra *Sobre la esencia*, p. 352.

intuición constante, gradualmente creciente, de dicha intimidad. Una audición musical sólo empieza a tener lugar en el momento en que entra el oyente en diálogo con la obra: relación dialógica de presencia, que informa y da sentido a la percepción discursiva puntual de las impresiones sonoras. Sin ese dominio de la distensión espacio temporal, que implica el fenómeno de la *atención*, escuchar se reduciría a oír, y *un caos de estímulos sensibles anegaría la facultades superiores del hombre*” (325)<sup>138</sup> (MS: 421).

Así, por intuición no debe entenderse un conocimiento directo e inmóvil; aunque sea inmediato y analéctico, es indirecto y progresivo, vinculado al discurso. De este modo, el discurso analéctico, «vincula la *penetración* de la *inteligencia* y el *rigor discursivo* de la *razón*, la *inmediatez de visión* de lo profundo y la *distensión temporal* del proceso expresivo» (MS: 422). De otro modo:

«la *inmediatez* de visión no se opone a la existencia de todo género de intermediarios entre el objeto de conocimiento y el sujeto cognoscente. Pues al afirmar la inmediatez de la intuición no se niega su necesaria colaboración con el discurso y, por lo tanto, su sumisión al tiempo; se afirma, más bien, la *condición analéctica* de dichos intermediarios, que permite unir la discursividad con la inmediatez, la *distensión en el tiempo* con la *fundación instantánea de un campo de presencia*.» (MS: 423)

Sólo así puede explicarse cómo el hombre está, a un tiempo, *arrojado en el mundo* y *frente a él*, cómo está *en* el mundo, pero no *enquistado* o *fundido* en él. López Quintás no deja pasar la oportunidad de aludir aquí al Aquinate, cuando establece como objeto formal propio del entendimiento humano las «*quiddidades in sensibili*» (MS: 423).

Así explicada, la intuición inmediata-indirecta se muestra capaz de atender desde lo objetivo hasta lo superobjetivo y se afronta desde la perspectiva adecuada un sinfín de problemas filosóficos, como el clásico de captar la sustancia *a través* de los accidentes o el yo *a partir* de sus actos, etc. (MS: 424). Tal y como vimos al explicar el logos en clave relacional, el hombre capta, a partir de lo objetivo-expresivo, lo superobjetivo-expresante (MS: 424), y para hacerlo adecuadamente

<sup>138</sup> Nota en el original: (325) Cf. Zubiri: *Sobre la esencia*, 416, 417.

debe hacerlo de forma analéctica: atendiendo a un tiempo a esos dos polos de la realidad y reconociendo su entramado jerárquico.

### 3.5. El triángulo hermenéutico

#### A) Articulación entre immediatez, distancia y presencia

Sobre la base de lo desarrollado en el primer volumen de su *Metodología de lo suprasensible*, López Quintás aborda someramente en el segundo volumen, *El triángulo hermenéutico*, las relaciones entre lo profundo y la intuición intelectual inmediata-indirecta.

«El conocimiento es un acto del hombre integral que debe realizarse mediante un proceso de distensión constitutiva en las vertientes profundas de la realidad» (TH: 37). Esto supone poner en tensión la capacidad intuitiva del hombre con la profundidad entitativa del objeto de conocimiento:

«Esta *profundidad* del objeto-de-conocimiento se traduce en *tensión espiritual* por parte del sujeto cognoscente, pues toda realidad densa, dotada de alto valor entitativo, sólo se revela a quien con actitud de reverencia -que frena el afán de poseer y manipular y la tendencia consiguiente a reducir los objetos-de-conocimiento a meros objetos- entra con ella en una relación de “encuentro” cocreador de ámbitos de interacción. Las entidades más elevadas y, como tales, más dotadas de “interioridad” no se reconocen de modo integral cuando se las pro-yecta ob-jetivamente para hacerlas objeto de consideración *espectacular* (Marcel), sino cuando se entra con ellas en una relación existencialmente comprometida de cocreación ambital» (TH: 38)

Cuando al hombre le falta esa tensión que le implica por entero hacia los estratos más profundos del ser, se cae necesariamente en un conocimiento meramente *espectacular*, superficial, por más lógico-racional que sea:

«Cuando se estima falsamente que el proceso del conocimiento no desborda en ningún caso el carácter puramente *lógico-racional* (en oposición a “existencial-comprometido”, a

real en sentido fuerte), el conocimiento se prende ineludiblemente en las capas más *superficiales* del objeto-de-conocimiento. Esta distensión a nivel superficial provoca, a su vez, un relajamiento de la energía existencial del sujeto y, consiguientemente, una mayor superficialidad en la posterior actividad cognoscitiva, iniciando con ello un proceso en cadena que aboca al depauperamiento espiritual encarnado por el empirismo en todas sus formas (17)<sup>139</sup>» (TH: 38-39)

Por esto el acto de conocer implica a toda la persona y exige de ella no sólo movilizar sus facultades cognoscitivas, sino también una actitud adecuada. Esa tensión entre el sujeto y la realidad conocida implica una tensión analéctica entre dos polos:

«La intuición intelectual implica: 1º, por parte del objeto, una duplicidad de niveles entitativos, dotados de modos específicos de espaciotemporalidad, que hacen posible una forma de integración expresiva; 2º, por parte del sujeto un alto voltaje espiritual, es decir, la tensión necesaria para entrar en contacto simultáneamente, con los dos niveles antedichos» (TH: 39).

Este contacto bipolar, esta *mirada bifronte*, como dice en posteriores obras, «integra muy diversas formas de espaciotemporalidad y, por tanto, de inmediatez y distancia, que es necesario matizar cuidadosamente» (TH: 39). De ahí el cuidado que tuvo nuestro autor de matizar mucho su concepto de intuición y de acompañarlo de la expresión *inmediata-indirecta*, para evitar equívocos.

Al encontrar la justa medida entre inmediatez y distancia que exige la realidad que pretendemos conocer, ésta se nos hace presente. Inmediatez, distancia y presencia son, por lo tanto, los tres conceptos que debemos vincular bien en torno al conocimiento de lo profundo y lo superobjetivo:

«En el plano superobjetivo se instaura la presencia de modo inmediato, pero, al estar montado este plano sobre el plano objetivo en el que se expresa, el sujeto debe adaptarse a la distensión temporal discursiva de los medios expresivos, a fin de ponerse en contacto,

---

<sup>139</sup> Nota en el original: (17) Véase sobre esto mi obra *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*. Cristiandad, Madrid, 1966, págs. 194 y ss.

simultáneamente a un nivel superior, con las realidades expresadas, o, mejor dicho, *expresantes*.» (TH: 42)

Esta inmediatez no supone, como vimos, una menor medida de tensión o esfuerzo que la del análisis, pero sí una «*más acendrada presencialidad a lo conocido y, consiguientemente, el grado superior de evidencia que engendra*» (MS: 313-314).

Recordemos que *lo profundo* no alude a una significación espacial, sino a la gran densidad entitativa (unidad, orden, sentido) de una serie de realidades con gran capacidad expresiva, poder de autorevelación y de cocreación de ámbitos dialógicos (TH: 43).

«De ahí que lo profundo no sea lo *insólito* o *lejano*, sino lo *verdaderamente inmediato*, pues la presencialidad es fundada por las realidades hondas que, al desbordar los modos inferiores de espacio-temporalidad, liberan a lo sensible de lo que tiene de opaco, de velo que se interpone entre el objeto-de-conocimiento y el sujeto cognoscente. *Lo potente es lo patente*» (TH: 44)

Eso resuelve, como vimos, las antinomias entre lo elevado y lo profundo con lo inmediato, entre el noumeno y el fenómeno. El *a través de* que no entraña *lejanía*, sino *poder de configuración* de medios expresivos y de autodonación por vía de presencialidad expresiva (TH: 44).

A dicha «*intensidad creadora*» corresponde la «*inmediatez de la intuición intelectual*» que conjuga el «*contacto sensible*» sin caer en el «*enquistamiento en el entorno estímulo*» (TH: 44), ya que ésta se da de forma *indirecta*, por vía del discurso. Este darse de modo *indirecto* es lo que proporciona una «*distancia de perspectiva*», la justa distancia -ni empastamiento, ni distanciamiento neutral u objetivista- donde se hace presente lo profundo. De ahí, de nuevo, «la función decisiva que juega en el acceso a los planos más elevados de lo real la actitud humana de *piedad*, que se define como amor reverente» (TH: 44; PDE: 152 y ss). En ese encontrar la distancia justa, se da la *presencia* de las realidades profundas, que se realiza:

«mediante la inmersión participativa del ser apelado en el ámbito envolvente constituido por el ser apelante. Por tratarse de una apelación a la cofundación de ámbitos, esta condición envolvente o englobante no implica la tendencia disolvente a fagocitar al ser envuelto, sino a plenificarlo poniéndolo en trance de desplegar su capacidad creadora» (TH: 51)

Ante lo profundo, brota el misterio, categoría de la que ya hablamos al reflexionar sobre el logos en clave relacional: el misterio es envolvente porque nos interpela y nos implica y es misterioso porque a pesar de ello (o precisamente por ello) su densidad entitativa nos supera. Es un *ya saber pero todavía no* donde nuestras mejores respuestas -discursivas, conceptuales, descriptivas, narrativas, poéticas, etc.-, se nos revelan en esta tensión (distendida en el tiempo) de la intuición inmediata-indirecta a un tiempo como verdaderas, pero insuficientes.

A matizar adecuadamente estos conceptos de inmediatez, distancia y presencia consagró López Quintás el segundo volumen de su Metodología de lo suprasensible, *El Triángulo hermenéutico*, configurado a partir de las relaciones entre esos tres conceptos (los tres vértices del triángulo) interpretados de diversa forma. En la primera parte de esa obra describe al menos 16 triángulos posibles (TH: 73-111), algunos de los cuales responden desde distintos aspectos a una misma experiencia cognoscitiva de participación en lo real. Con ello pretende:

«constatar, por una parte las penosas consecuencias de la extrapolación de categorías y esquemas que tiene lugar cuando se accede al estudio de la realidad más con voluntad de dominio que de generoso acatamiento y participación cocreadora, y, por otra, la eficacia del método analéctico-genético-ambital en orden a la plena valoración y captación de las realidades cuya densidad de “sentido” convierte en ámbitos o “campos-de-realidad”» (TH: 49)

Así, López Quintás ha aplicado el método analéctico a muy diversas cuestiones, que ocupan la investigación actual, desde la estructura de los seres vivos hasta la metafísica dialógica, pasando por el quehacer pedagógico, la lógica integral, la experiencia estética, el valor del lenguaje y la crítica al estructuralismo.

A nosotros nos bastará, por ahora, repasar algunos sentidos de inmediatez, distancia y presencia y la articulación triangular entre ellas que nos permitirá reflexionar sobre la realidad de la comunicación.

«En el seno de los fenómenos reales pueden distinguirse diferentes formas de *inmediatez del sujeto a lo real entorno* y diversas formas de *distancia frente al mismo*. De la interacción entremutua de cada forma de inmediatez con cada forma de distancia surge un modo específico de *presencialidad*. Esta relación puede ejemplificarse con un triángulo, visto dinámicamente de la base al vértice superior [*c*, que identifica la presencia]. La base, a su vez, debe ser “leída” de modo polar-dialéctico, iniciando la lectura en el vértice *a* [inferior izquierdo], correspondiente a la categoría de inmediatez, y viendo cada vértice en correlación con el otro [el *b*, inferior derecho, sería la distancia]» (TH: 60)

El ejemplo del triángulo es verdaderamente ilustrativo: en función de cómo se articula la base (la relación entre una forma de inmediatez y otra de distancia) se revela una forma concreta de presencia (la relación entre la base y el vértice superior). No es, por lo tanto, suficiente, someter cada vértice a un análisis fenomenológico, sino que es necesario atender a los tres simultáneamente, pues los tres polos se configuran e influyen mutuamente.

#### B) Diversos modos de inmediatez

Entre los diversos modos de inmediatez (TH: 66-70) conviene repasar la «inmediatez de fusión. El modo de unión más intenso, pero menos perfecto» ya que los elementos que se funden pierden el grado de autonomía que poseen para integrar cuantitativamente un nuevo ser» (TH: 66). También la «inmediatez de tacto. Es la forma de *contacto* humano con lo real más cercano a la *unidad de fusión*. Se trata de un modo de unión-sin-distancia falto del dominio-de-perspectiva que caracteriza al conocimiento humano» (TH: 66). Otra forma de inmediatez que conviene identificar la de «*enquistamiento*. Cuando el hombre adopta una actitud de *relax*, incluso los sentidos de la *distancia estética* -como la vista y el oído- pueden quedar en una relación de cercanía tal respecto al objeto percibido que se reduzcan a meros aparatos de registrar impresiones visuales o



sonoras» (TH: 66). Más propia del hombre es la «*inmediatez de comprensión* (inmediatez sensible-inteligible)» (TH: 67):

«A través de los medios expresivos, convertidos por la fuerza configuradora de la realidad expresante en vías abiertas a la manifestación de lo metasensible, el hombre gana una relación de inmediatez eminente con el amplio y elevado mundo de las realidades espirituales, las significaciones, las obras de arte, etc.» (TH: 67)

Por último, López Quintás habla del modo más elevado de inmediatez: la «*inmediatez de inmersión participativa*»:

«El hombre sólo comprende plenamente las realidades que se le ofrecen de modo evidente por vía de presencia o patentización total (*total* en el sentido de *totus*, no de *totaliter*). Esta evidencia la gana cuando se inmerge de modo creador en el ámbito de constituido por su objeto-de-conocimiento, según queda de manifiesto en la experiencia axiológica y estética. Tal forma de inmersión implica a la vez *entrega y dominio, sujeción y libertad, cercanía de altísima vivencia y distancia-de-reverencia ante la condición irreductible del objeto-de-conocimiento, que ofrece un carácter envolvente-nutricio*.

Esta forma superior de inmediatez *asume y desborda* -a la par- las formas inferiores. La inmediatez sensible, al aliarse con la distancia peculiar que funda el *poder de expresión* propio de las realidades expresivas-profundas, gana un horizonte nuevo y se convierte de *inmediatez de enquistamiento en los estímulos* en *inmediatez de comprensión y participación*, que implica una forma de *presencia* respecto a las realidades profundas (7)<sup>140</sup>». (TH: 67)

López Quintás plasma cómo queda elevada la inmediatez de enquistamiento con la inmersión participativa. Lo mismo podríamos decir de la inmediatez de comprensión, que sin duda inspira en su investigación a la perspectiva sociofenomenológica e interpretativa. Pero, por un mal entendido pudor -rémora del objetivismo- que lleva al investigador de técnicas cualitativas a permanecer *neutral* en su trabajo de campo, el investigador se ve incapaz de poner en diálogo jerárquico (dialógico) los valores *subjetivos* de los sujetos observados con la

---

<sup>140</sup> Nota en el original: (7) Será muy útil confrontar estas precisiones con la teoría zubiriana de la sensibilidad (Cf. Mi obra *Filosofía española contemporánea*, BAC, 1970, págs. 200 y ss.)

axiología. Volveremos sobre esto al reflexionar sobre el valor y los límites de la investigación cualitativa.

Si retomamos la imagen del triángulo, vemos que las formas más valiosas de inmediatez se dan en relación con ciertas formas de distancia que elevan el vértice de la presencialidad hacia lo profundo.

### C) Diversas formas de distancia

Reflexionemos ahora sobre diversas formas de distancia. La más evidente, es la «distancia de alejamiento físico. Cuando la distancia es excesiva, la toma de contacto cognoscitivo se torna imposible» (TH: 70). El conocimiento ha de darse en algún *lugar* entre la distancia de lejanía y la inmediatez de fusión. La «*distancia de desinterés*» (TH: 71) supone falta de atención a la realidad, lo que hace imposible el conocimiento no ya por una cuestión física, sino moral. Este desinterés es el que ciega a las perspectivas matemática, cibernética y funcionalista a abordar la comunicación desde la perspectiva del bien del hombre. Es la actitud que lleva a estudiar las funciones sociales sin atender al bien común, o la eficacia de la comunicación sin atender a su contenido de verdad.

La primera forma de distancia que se orienta ya a un conocimiento integral de la realidad es la «*distancia respecto a las vertientes objetivas -asibles, mensurables, calculables...- de la realidad, y compromiso con las vertientes profundas, eminentemente valiosas*» (TH: 71). Este tipo de distancia es el propio del *desinterés* (en el sentido más positivo de la expresión) que se achaca al artista y al filósofo, es el que les hace afirmar sin sonrojo que su actividad es *inútil*, no en el sentido de *superflua* -pues la reconocen como muy valiosa- sino de buscarla por sí misma, no por su *eficacia* como *medio* para otros fines.

Más elevada es aún la «*distancia de piedad*» que integra «*el amor que une y la reverencia que guarda las distancias*» (TH: 71) para la que ya remitimos a otra obra (PDE: 152 y ss). También la «*distancia de perspectiva*» que:

«no implica alejamiento espiritual, sino el distanciamiento físico necesario para ganar una visión integral de la realidad que es objeto-de-conocimiento. Se trata de una *distancia de dominio de lo excesivamente cercano, excesivamente por superficial*, por no conceder amplitud de visión suficiente para captar el conjunto. Cuando se acerca la cámara fotográfica a un objeto más allá del ángulo normal de visión, el aspecto de tal objeto se demuda» (TH: 71)

El ejemplo de la fotografía es complejo: todo fotógrafo sabe que la distancia focal de la óptica que utiliza puede *deformar* las perspectivas exagerándolas o anulándolas, vetándole a quien contempla la imagen la dimensión *objetiva* –las medidas y proporciones– de lo fotografiado, a veces por interés manipulador y otras por afán precisamente de *revelar* o hacer patente algún aspecto no físico, pero *real* de lo retratado. Otras veces utiliza López Quintás el ejemplo de un cuadro impresionista<sup>141</sup>, quizá más acertado: si el contemplador está demasiado cerca, sólo ve manchas; si está demasiado lejos, también; es en la distancia justa donde se revela la obra. Conviene también decir que aunque la distancia de perspectiva está utilizada aquí en su sentido espacial, López Quintás utilizará esa misma expresión en sentido *lúdico*, al afirmar que la *distancia de perspectiva* dota de amplitud a nuestra inteligencia y nos lleva a examinar las realidades no de forma aislada o analítica, sino en el conjunto de su trama de relaciones e implicaciones, en el contexto del mundo al que pertenecen, etc. (IC: 161-162).

En todo caso, y aun tomada la distancia de perspectiva en su sentido lúdico, aún hay otra forma más elevada, que supone añadir a la anterior «voluntad de colaboración» (IC: 162-163). Es la que López Quintás llama «*distancia de libertad espiritual de movimiento*» que «implica fundar con ellos [con los seres profundos] ámbitos de cocreación renunciando por principio a *manipular* los objetos-de-conocimiento que no se reducen a meros objetos» (TH: 71).

---

<sup>141</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A. *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid 2002, 160. Citaremos esta obra mediante las siglas IC.

Al retomar la imagen del triángulo vemos de nuevo cómo estas formas *crecientes* de distancia (en el sentido no físico, sino descubridor y cocreador) fundan modos más elevados y profundos -a la par que inmediatos- de presencia.

#### D) Diversas formas de presencia

Toca repasar ahora las diversas formas de presencia. Una enumeración provisional resulta fácil, pero su explicación bien aquilatada es compleja, pues la presencia está en dependencia con las diversas formas de articulación entre immediatez y distancia. Por eso ahora listamos las formas de presencia y luego abordaremos algunas de las que más tienen que ver con el objeto de nuestra investigación:

- «a) *Presencia superficial sensible, presencia sin relieve.*
- b) *Presencia táctil de una materia en estado de cero-vida.*
- c) Presencia de una vertiente de la realidad desconcertante para el hombre, ser cuya circunstancia normal está constituida no por un contorno de opacidades y latencias enigmáticas, sino por un entorno de presencias. Tal desconcierto supone un *vuelco espiritual*, que provoca la “náusea”.
- d) *Presencia de análisis y conceptualización* traducible en dominio y manipulación del objeto.
  - Presencia de manipulación y de dominio.*
  - Presencia de manejo controlado, de disponibilidad funcional.*
  - Presencia de conocimiento científico objetivista, no comprometido.*
- e) *Presencia de patentización de lo metasensible a través de lo sensible.*
- f) *Presencia envolvente nutricia.*
- g) *Presencia de participación por vía de cocreación de ámbitos interrelacionales.*
  - Presencia de comunicación y diálogo intersubjetivo.*
  - Presencia por vía de entrecruzamiento ambital o encuentro.*
  - Presencia de lo “misterioso”, que –al darse de modo englobante- se revela al (sic) par que se oculta.*
- i) *Presencia de intimidación por vía de entrecruzamiento de ámbitos encabalgantes»* (TH: 72-73).

Dejaremos a un lado las formas inferiores de presencia, pues lo explicado hasta ahora ya nos revela suficientemente la insuficiencia de las mismas para abordar el estudio de la comunicación humana. Hemos hablado ya de la forma de presencia *f*, desarrollaremos ahora otras tres formas (*e*, *g*, *i*) ya en su relación hermenéutica triangular (en seis triángulos hermenéuticos distintos), para comprenderlas en su relación con los mutuos sentidos de los conceptos de inmediatez y distancia. Escogemos esas seis por ser las más pertinentes para comprender nuestra propuesta epistemológica y para reflexionar rigurosamente sobre la comunicación.

#### E) Análisis de los triángulos que operan en la comunicación humana

Consideramos que la comunicación humana auténtica exige diversas formas de articulación entre inmediatez, distancia y presencia que están bien sintetizadas en los triángulos<sup>142</sup>: 8 (experiencia de expresión estética) 9 (intuición intelectual inmediata-indirecta), 12 (experiencia de participación, reflexión segunda), 13 (experiencia de las realidades intersubjetivas, comunicación y diálogo), 15 (experiencia de inmersión en una trama de ámbitos, donde se revela la intimidad) y 16 (experiencia de inmersión en una trama de ámbitos culturales o ámbitos encabalgantes).

---

<sup>142</sup> López Quintas expone hasta 16 triángulos hermenéuticos complementarios entre sí (TH: 76-109), que combinan las diversas formas de inmediatez, distancia y presencia, desde las más inferiores (primeros triángulos) hasta las más altas (los últimos triángulos). Por no alargar la exposición, desarrollamos aquí los más pertinentes para nuestra propuesta, para que pueda ser bien entendida en lo esencial, aunque a lo largo de la tesis utilizamos en momentos puntuales otros triángulos (especialmente los de rango inferior: experiencia de enquistamiento en lo real, de manipulación, etc.) explicando su articulación de forma más sintética y en atención a problemas particulares. La lista completa de los triángulos es: 1. Experiencia sensible sin tensión espiritual intuitiva; 2. Experiencia de enquistamiento en lo real estímulo; 3. Experiencia de la náusea (derivada de la experiencia anterior); 4. Experiencia del conocimiento «espectacular» de «meros objetos»; 5. Experiencia de manipulación de lo real; 6. Experiencia de manipulación de un producto cultural; 7. Experiencia de conocimiento científico-objetivista; 8. Experiencia de expresión estética; 9. Experiencia de intuición intelectual inmediata indirecta; 10. Experiencia de incremento del «sentido de la distancia»; 11. Experiencia de participación inmersiva en las realidades envolventes; 12. Experiencia de participación; 13. Experiencia de las realidades intersubjetivas; 14. Experiencia de lo «misterioso» en sentido filosófico; 15. Experiencia de inmersión en una trama de ámbitos; 16. Experiencia de inmersión en una trama de ámbitos culturales, vistos como campo de posibilidades.

Lo primero es indicar cómo *leer* los triángulos siguientes:

«La lectura de los triángulos siguientes debe realizarse a partir de la categoría de *inmediatez*. Analizada ésta, se la confronta con la de *distancia*, [...] y se corre la atención una y otra vez de un polo a otro de esta dualidad “inmediatez-distancia” a fin de poner al descubierto el género de presencia a que da lugar [...] por tratarse de conceptos “dialécticos” -es decir, que cobran su verdadero significado en la interacción mutua-, *las categorías de inmediatez y distancia deben ser concebidas por el lector con gran libertad de espíritu, para que vayan saturándose de sentido a lo largo del proceso de confrontación polar* [...] dada la condición *circular* del método de búsqueda filosófica, la comprensión plena del sentido de los triángulos hermenéuticos sólo será posible en una segunda lectura posterior al estudio de los análisis realizados en este volumen y en los siguientes de la *Metodología de lo suprasensible*» (TH: 73)

Recordemos que «dialéctico» aquí aparece liberado de los lastres ya señalados de a la tradición hegeliana y enmarcado en lo que nosotros hemos llamado dialógica para evitar confusiones. Su explicación de cómo aplicarla nos revela la distinción con claridad. Aunque nos advierte que la comprensión plena de los triángulos no será posible en este momento, el análisis que hemos realizado hasta ahora debería bastarnos para comprenderlo bien. No obstante, cuando exponamos en análisis posteriores la teoría de los ámbitos y nuestra teoría de la comunicación en clave dialógica, avanzaremos hacia la comprensión plena que demanda nuestro autor.

El triángulo número 8 (TH: 87-88) es el de *experiencia de expresión estética*. La inmediatez, en este caso debe ser de «contacto sensorial muy intensa» ante un objeto artístico<sup>143</sup>. La distancia que corresponde a la experiencia estética es de «*jerarquización bipolar* que convierte la vertiente sensorial en *lugar de vibración* de lo metasensible que en ella –como campo abierto- toma cuerpo y se presencializa». La distancia (a partir de este triángulo y en todos los siguientes) supone ya la creación de un campo de juego dialógico en el que lo sensible es patentización de lo metasensible. Las realidades estéticas han de ser *contempladas*, como decían ya los clásicos, pero esta contemplación no es pasiva,

---

<sup>143</sup> Lo cual explica, entre otras cosas, lo fácil que resulta menospreciar el arte que no se ha contemplado sino en reproducciones, por muy logradas que éstas sean.

sino activo-receptiva, «dinámico-genético-ambital». La obra de arte, en sentido pleno, no está *sólo* en la obra objetivada, sino también *entre* y *en* las almas del artista y del contemplador, en la medida en que hacen brotar lo metasensible en su espíritu gracias a la mediación sensible de la obra. En este sentido, quien contempla un cuadro ha de hacer algo similar a lo que hace quien interpreta una pieza musical al leer la partitura, si quiere realmente que la obra se le haga presente en toda su expresividad. La presencia que brota de este diálogo creativo con la obra es de «patentización-de-lo-sensible-a-través-de-lo-metasensible», de tal forma que la contemplación de la obra nos pone en *presencia inmediata* (aunque indirecta) de «un mundo de hondas significaciones [...] por las que clama la materia expresiva misma en su más genuina esencia».

Abordamos el triángulo número 9 (TH: 88 y ss) porque en él se nos revela la forma de presencia más básica (después de la experiencia estética) a partir de la cual podemos participar de las realidades profundas y también porque es el triángulo desde el que se puede comprender la experiencia intelectual inmediata-indirecta, forma básica de conocimiento tanto para quienes investigan la comunicación como para los profesionales de la comunicación que deban dar cuenta de lo real a su público sin caer en reduccionismos manipuladores. *La experiencia de intuición intelectual inmediata-indirecta* supone un modo de *inmediatez físico-sensorial* con los medios expresivos y una *distancia de conocimiento en relieve* provocada por la atención bipolar a dos niveles de realidad (el objetivo y el superobjetivo, lo expresado y lo expresante). Esta forma de distancia implica por parte del sujeto una actitud de «reverencia o reconocimiento del carácter *elevado, inexhaustible, irrepetible* de lo metasensible profundo, cuya interna riqueza lo lleva a darse *todo él* (totus) pero *del todo* (totaliter)» (TH: 89). La *presencia* que brota en esta tensión es la de:

«lo transfigurante de lo metasensible en los medios sensibles, que se tornan transparentes -traslúcido lugar de una presencia (HEIP1: 264)- en medida directamente proporcional a la intensidad con que se establece el diálogo entre la realidad expresante y el hombre contemplador. Se trata de una forma eminente de *inmediatez bipolar* o analéctica, *inmediatez* respecto a lo metasensible que se expresa en lo sensible» (TH: 88)

El modo en que lo metasensible *ordena* lo sensible nos descubre cómo lo que está *más allá* de lo sensible no es irracional, sino, más bien, el principio por el cual lo sensible cobra su verdadera inteligibilidad. Entendemos lo que vemos con los sentidos porque entendemos aquello que da *sentido* a lo que nos muestran los sentidos. Así, lo *metasensible* o *superobjetivo* resulta «*poderosamente real*»: al configurar realidades «cargadas de sentido y expresividad, se proyecta como una luz sobre los medios expresivos que sirven a tales realidades de campo nato de despliegue y los eleva en cierta medida en rango entitativo» (TH: 89). La comprensión más o menos cabal de esta experiencia es la que nos hace distinguir entre una obra de arte valiosa y un mero ejercicio formal o académico.

Conviene explicar el triángulo número 12 (TH: 97 y ss) porque en él se integra la el reconocimiento de las realidades envolventes (aquellas que nos implican y superan a un tiempo) y la *experiencia de participación* en ellas, donde ya no es posible un conocimiento meramente *espectacular*. La inmediatez propia de esta experiencia es una *inmediatez bipolar*: «inmediatez respecto a los medios expresivos y, a la par, inmediatez analéctica con lo metasensible que se expresa en lo sensible» (TH: 97). A esta inmediatez corresponde una

«*distancia de cocreación* de un ámbito interaccional mediante el cruce de dos o más ámbitos personales. Este cruce supera las condiciones del mero *choque de objetos* (o seres opacos) por tratarse de una *mutua inmersión participativa*. Esta forma de distancia se asemeja a lo que entienden los autores personalistas por “recogimiento”». (TH: 97)

La presencia que brota de esta articulación entre inmediatez y distancia es la «presencia de participación por vía de cocreación de ámbitos interaccionales. Presencia de “reflexión segunda”, recuperadora de la “comunidad” con lo real» (TH: 97). Este triángulo nos pone en disposición de entender la interacción del hombre con las obras de arte y con las normas morales<sup>144</sup>, en la medida en que se deje interpelar por ellas y sea capaz de asumirlas y encarnarlas creativamente.

---

<sup>144</sup> GUARDINI, *La existencia del cristiano*, 6-7.



En esta presencia dialógica quedan bien explicados los principios de autonomía y heteronomía que, leídos de forma unilateral, no son capaces de explicar al moralidad humana<sup>145</sup>. También aparece ya la *reflexión segunda* como ese movimiento de la persona que, después de haber conocido una realidad valiosa, responde con su acción -actualizada constantemente por la reflexión- a las exigencias que ésta plantea. Esa respuesta no puede leerse en clave causal (al modo de las causas físicas) como hace el conductismo (estímulo-respuesta) sino que exige la respuesta libre del hombre en el ejercicio de su creatividad. Podríamos decir que hay tantos modos de encarnar un mismo valor como personas que en una situación concreta deban encarnarlo, sin que eso afecte de hecho a la objetividad normativa de dicho valor (más bien, la actualiza).

El triángulo número 13, que explica la *experiencia de las realidades intersubjetivas*, y que es *presencia de comunicación y diálogo* (TH: 98-99), exige una «inmediatez con un entorno perfectamente delimitado (en su vertiente objetivo-sensible)» (TH: 98) que no puede articularse adecuadamente sin una «*distancia de trascendencia*». La inmediatez propia de la comunicación exige un contacto inmediato y abarcable con los medios expresivos, sin el cuál la comunicación resulta imposible. Sin embargo, para que se de la comunicación no basta con identificar esa dimensión abarcable, sino que se hace necesario trascender los medios expresivos al entenderlos como «lugar viviente de acceso a lo que está *más allá* del campo acotado del ser individual en su vertiente físico-

<sup>145</sup> El pensamiento vitalista de Nietzsche y el existencialista de Sartre confieren al hombre *autonomía* respecto de los valores, lo que termina por convertir la ética en una construcción personal independiente de todo valor moral en sí mismo considerado. Los valores serían, por lo tanto, puramente *subjetivos*, contruidos por cada hombre a partir de las experiencias morales que ha vivido. La imagen que representa esto es la muerte de Dios, que deja al hombre exento de cualquier norma superior que coarte el ejercicio de su libertad. Esta oposición se afirma frente a una lectura demasiado simplista de la tradición clásica que entiende que en el hombre se da una teleología y que, por lo tanto, es heterónomo respecto de los valores hacia los que tiende su libertad. Dicha lectura simplista supondría que la libertad del hombre no es creativa, que el valor moral es puramente objetivo y que la libertad del hombre se reduce a aceptar *pasivamente* el valor moral que le es impuesto normativamente. No es cierto que el papel de la subjetividad en la relación entre el hombre y la norma moral no haya sido trabajado por la filosofía perenne (basta acudir a las éticas de Aristóteles), pero también lo es que el estudio de la subjetividad en la filosofía moderna nos permite arrojar mayor luz respecto de este tema. Una panorámica revisión de este tema, a partir del concepto de auto-teleología de Karol Wojtyła puede leerse en BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, 99 y ss.

objetiva» (TH: 98-99). Esa *distancia de trascendencia* abre «un campo de libre juego comunicativo entre seres que poseen autonomía personal» (TH: 99).

Esa inmediatez con lo delimitado en la que descubrimos, con distancia de trascendencia, un campo de libre juego comunicativo, interactivo, donde brota la *presencia* del otro de comunicación y diálogo intersubjetivo:

«Los ámbitos de encuentro, diálogo y convivencia se forman solamente entre seres que gozan, cada uno y de por sí, de *sustantividad*, forma de unidad constelacional que se traduce en *delimitación configurada*. [...] La proximidad o el alejamiento físicos son tan sólo medio objetivo expresivo de una actitud espiritual que pertenece a un nivel superior. La verdad del hombre como revelación *veraz* de su interioridad, debe darse en un ámbito de distensión en campo de presencia ante realidades dotadas de intimidad. El yo de cada hombre “no limita” (Buber), forma un campo de despliegue indefinido, pero la mutua interacción de estos campos funda ámbitos superiores de presencia que implican formas de inmediatez tensionadas, potenciadas: es *la presencia intensa del diálogo*». (TH: 99)

El análisis detenido de este triángulo arroja luz sobre los llamados *medios de comunicación* -desde el lenguaje hasta internet, pasando por la prensa de masas-. Debemos distinguir, por lo tanto, al menos dos planos: el objetivo de los medios expresivos y la tensión espiritual de los sujetos que dialogan entre sí. Ambas realidades -y no sólo una, como pretende el determinismo tecnológico- afectan tanto al campo de juego donde se desarrolla la presencia como al modo de presencia de los interlocutores entre sí.

En todo caso, se nos aparece ya el lenguaje no como una realidad formal, objetiva y unívoca, sino como un campo de co-presencia entre personas que es profundamente dialógico, muy denso entitativamente, frente al cual no cabe una actitud de dominio o posesión, sino de «*admiración, acogida y re-conocimiento mutuos*» (HEIP1: 172). Un reconocimiento que no es sólo del otro, sino de mí en el otro, pues «la revelación de la intimidad personal» que «se realiza a través del diálogo» se produce no sólo por lo que se expresa voluntariamente, sino «por la reacción de los demás ante ese fenómeno expresivo» (HEIP1: 171).

Se revela aquí el hondo sentido de las expresiones propias del pensamiento personalista y del pensamiento dialógico de que uno se re-conoce (se aprende a sí mismo) en trato con el otro (Buber, 1997: 105 y ss), de que el hombre no es un yo, sino un yo-tú (Buber, 1932). Así entendida, la comunicación no es nunca algo meramente funcional o útil, ni es comunicación de las apariencias o roles sociales, sino que es una comunicación de «existencia a existencia»<sup>146</sup> donde «lo decisivo» es «no ser objeto» y lo esencial es «que los hombres se comunican recíprocamente lo que ellos mismos son» (D: 74-77). Volveremos sobre estas apreciaciones de López Quintás, Jaspers y Buber al abordar nuestra teoría de la comunicación.

El triángulo número 15 describe la *experiencia de inmersión en una trama de ámbitos, donde se revela la intimidad* (TH: 105-106). Esta experiencia requiere de una «*inmediatez* lograda por vía de inmersión cocreadora en una realidad ambital-envolvente-nutricia» (TH: 105). La *distancia* adecuada es «fundada por el carácter jerárquico-envolvente de los ámbitos que engloban a otros ámbitos de inferior envergadura» (TH: 105).

Aquí la distancia confiere a la inmediatez una cualificación más elevada, logrando una «*presencia de intimidad por vía de entrecruzamiento de ámbitos encablagantes*» (TH: 105):

«la proximidad se acendra en proporción directa a la riqueza entitativa de aquello que se hace presente de modo englobante y, sin perder su alto rango metaobjetivo -sin borrar, diríamos, distancias-, se hace especialmente cercano por el influjo íntimo que ejerce en quien se vincula a él de modo inmersito-participativo. La *intimidad* es un modo singular de *inmediatez-a-distancia* [...]. El grado de inmediatez que puede el hombre adquirir respecto a una realidad está en proporción directa no tanto de su *cercanía física* cuanto de la *efectividad* que ejerce en la existencia humana, efectividad que pende a su vez de su poderosidad entitativa» (TH: 105)

---

<sup>146</sup> JASPERS, K. *Introducción a la filosofía*, traducción de Miguel Turón Stein, Círculo de lectores, Barcelona 1989, 29 y ss.

Lo determinante de este triángulo ese *revelarse* -hacerse presente- la *intimidad* de una realidad valiosa. Esa intimidad depende ya poco de una inmediatez vinculada a lo físico y es una inmediatez de lo profundo, de lo superobjetivo, de lo más *escondido* de la realidad en la que se participa. Pero el *contacto* con esa intimidad se nos hace *evidente* no por prueba física alguna, sino por la *efectividad* que esa intimidad opera en todo nuestro ser. Es lo que el pensamiento existencial llama *prueba existencial* y a esta experiencia remita la filosofía perenne cuando habla de *certeza moral*, es decir, de la máxima seguridad en el juicio sobre esa realidad íntima.

En este nivel se hace presente de nuevo la insuficiencia de entender unilateralmente los conceptos de autonomía y heteronomía y, en el orden del conocimiento de los valores y de las obras de arte, los esquemas de objetivismo -lo que está en la obra- y subjetivismo o idealismo -lo que *pone* el sujeto-. El sujeto no *pone* nada a la obra o al valor, pero el sujeto que no se *presta* a dicha inmersión participativa no descubre lo que en ellos hay, ni es capaz de fundar un campo de juego entre valor u obra y él que cree nada nuevo. Por supuesto, cuando se *presta*, y descubre lo superobjetivo que le interpela, entonces sí *pone* -colabora co-creadoramente- con esa obra -al fundar un campo de juego e interacción con ella- o con ese valor -al encarnarlo creativamente-.

El último de los triángulos (16) explica la *experiencia de inmersión en una trama de ámbitos culturales, vistos como campos de posibilidades* (TH: 107-108). Esta experiencia requiere de una «*inmediatez de presencia* (sensible-metasensible) con realidades que, por su alta densidad entitativa, constituyen no un *mero objeto*, sino un *ámbito*» (TH: 107). Esta inmediatez debe completarse con una «*distancia de articulación* –en horizontal y en vertical- de diversos ámbitos que se nutren entre sí conforme a una compleja dinámica cuyo estudio es tarea de las diversas disciplinas filosóficas» (TH: 107). Así vinculadas, esta inmediatez-a-distancia revela una «*presencia de inmersión en una compleja trama de ámbitos encabalgantes*» (TH: 107).

Cualquier persona que examine a fondo una experiencia de comunicación auténtica se da cuenta de que en ella se da justo este triángulo hermenéutico: lenguaje, cultura, contexto social e histórico, al menos dos subjetividades, quizá algún o varios medios de comunicación, etc. De ahí que la realidad de la comunicación haya sido abordada desde tan variadas disciplinas científicas.

La ansiada teoría disciplinar de la comunicación que buscábamos en nuestro estado de la cuestión supone este tipo de experiencia integral. Supone atender a los diversos ámbitos articulados -vertical y horizontalmente- y descubrir su articulación y dialógica interna, y supone hacerlo no de un modo espectacular incomprometido, sino mediante una inmersión en dichos ámbitos vistos como campos de posibilidades (no como *cosas* al modo de las ciencias naturales).

También conviene destacar que esta experiencia de *inmersión* en la trama de los ámbitos culturales no exige por parte del sujeto una cercanía física para que a éste le sea verdaderamente íntima:

«En virtud de esta *poderosa presencialidad inmersiva* se da muy a menudo el caso de que una realidad se halle respecto a nosotros a cierta distancia -en el sentido de que no pertenece a nuestro contorno físico, espacialmente inmediato- y sea, no obstante, singularmente íntima a nuestro ser merced a su carácter envolvente nutricional, que implica modos eminentes de espacialidad y causalidad. De ahí que “tener horizontes amplios” signifique vivir en relación de *inmediatez analéctica* con realidades de alta densidad entitativa y, por tanto, de gran envergadura que liberan al hombre de la inmediatez-de-enquistamiento en lo excesivamente cercano, que no permite ganar la debida *distancia de perspectiva*». (TH: 107-108)

Esto explica muchas cosas en orden al conocimiento de las realidades complejas. Desde el valor de la consultoría en el ámbito empresarial hasta el valor del estudio puramente especulativo de las realidades profundas. En el ámbito de las Humanidades y las Ciencias Sociales, por ejemplo, debería revisarse a esta luz valor relativo de los trabajos de campo. De otro modo, se extenderá a las Humanidades lo que ya es habitual en las Ciencias Sociales, y es que el ámbito académico sólo admita como científico lo que es fruto de un trabajo de campo y

se relegue a mero ensayo -opinión de opiniones- lo que legítimamente sería una muy deseable -y necesaria- labor de reflexión especulativa.

No queremos cerrar este epígrafe sin recordar la complementariedad de estos triángulos hermenéuticos entre sí ni la oportunidad que supone aplicarlos a

«otros conceptos importantes, conectados por una singular ley de bipolaridad, tales como *ser y tener, dominio y reverencia, lo externo-opaco-superficial y lo externo-envolvente, el conocimiento de espectacularidad y el conocimiento de participación*, etc. A la luz que arroja el análisis cuidadoso de las categorías de *inmediatez, distancia y presencia*, estos otros términos, tan lastrados de equívocos, adquieren una insospechada nitidez e intensidad. Una recta lectura filosófica exige que, al tropezar el lector en un determinado contexto con uno de estos vocablos decisivos, sepa localizar de modo rápido y certero el *contexto dinámico* en que debe ser situado, es decir, el triángulo hermenéutico las que pertenece» (TH: 109).

Nos recuerda aquí López Quintás a su maestro Romano Guardini. No sólo por la vocación pedagógica que manifiesta ya este texto académico, sino por la influencia del trabajo más académico elaborado por el maestro italo-germano: *El contraste*. En aquellas páginas quiso Guardini elaborar un estilo integral de pensar fiel a las realidades profundas y capaz de iluminar el difícil momento histórico que le tocó vivir. Para ello reflexionó sobre la categoría del *contraste*, categoría eminentemente dialógica bajo la que vincular críticamente -dejando a un lado las excusas de las *paradojas* del pensamiento- conceptos como intuición y discurso, medida y ritmo, objetivo y subjetivo, lo viviente concreto y el conocimiento universal, etc. Los triángulos hermenéuticos son, por lo tanto, fiel continuidad -y en cierto aspecto superación- del planteamiento de Guardini, como lo es la teoría de los ámbitos -en los cuales se concilian los *contrastes*-, pero conviene conocer esta obra para comprender aún mejor la inspiración y las fuentes intelectuales de las que bebe nuestro autor.

### 3.6. El esquema apelación-respuesta y el pensamiento dialógico

#### A) El esquema apelación-respuesta y el pensamiento en espiral

La articulación adecuada entre immediatez, distancia y presencia nos ha revelado que es necesaria *una distancia de perspectiva* (utilizamos aquí la expresión en el sentido ampliado) para abordar adecuadamente el conocimiento de cada realidad. El pensamiento dialógico nace, en buena medida, como una reflexión sobre esa distancia justa:

«La distancia de perspectiva es la reverencia ante el misterio. El conocimiento como *diálogo* se da sólo en clima de profundidad. El conocimiento como *dominio* no germina sino en el plano de lo empírico. Al relacionar conocimiento y amor no se renuncia a la razón, se la plenifica» (MS: 21-22)

Así, el primer sentido en el que debe entenderse la pretensión del pensamiento dialógico es el de acercarse a la realidad no bajo los esquemas *estímulo-respuesta*, *acción-reacción* (lo que López Quintás llama a menudo *causalidad lineal*), sino bajo el esquema *apelación-respuesta*.

El conocimiento humano no fruto de una reacción *determinada* por el influjo *determinante* de una realidad estímulo o puramente sensorial, sino que se despliega como respuesta, consciente y libre, a la dimensión *apelante*, expresiva, de lo profundo. Por esto insisten los pensadores dialógicos que mientras los animales se encuentran *enquistados* (determinados) en un *medio*, los hombres, sin embargo, *habitamos* un *mundo* (D: 94-97). Del mismo modo, la pretensión del conocimiento dialógico no es el *dominio* de la realidad (lo que requiere, efectivamente, abordar ésta en lo que tiene de determinado, bajo los esquemas ya dichos), sino la *comprensión creativa* de la misma, que es donde se nos revela lo *universal-concreto*, lo profundo.

López Quintás aborda la explicación del esquema apelación-respuesta en relación con el pensamiento dialógico en *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*:

«El pensamiento polarizado metodológicamente en torno al esquema “apelación-respuesta” es denominado por algunos escritores actuales “pensamiento circular” (*kreisendes Denken*), “pensamiento en espiral” (*spirales Denken*), “pensamiento dialógico” (*dialogisches Denken*). Estas locuciones son indudablemente ambiguas, pero en el dinamismo de los procesos intelectuales en que juegan su juego adquieren gran fecundidad metodológica en orden a la recta comprensión del nexo que media entre el sujeto cognoscente y el objeto-de-conocimiento» (5GT: 43)

López Quintás, por fidelidad al diálogo con Heidegger -con sus textos esclarecerá el esquema *apelación-respuesta*-, adopta en esta obra la expresión «pensamiento circular». Otras veces, seguramente por suponer una imagen más adecuada, habla de «pensamiento en espiral»<sup>147</sup> y más habitualmente utilizará la expresión «pensamiento relacional», más liberada de metáforas visuales. Nosotros preferimos *pensamiento dialógico* (también usada por López Quintás) porque, además de estar libre de metáforas visuales, alude semánticamente al esquema *apelación-respuesta*.

A descubrir la fecundidad metodológica de esta forma de pensar en diversos ámbitos de la reflexión intelectual (Historia, Metafísica, Estética, Música, Ética...) dedica López Quintás no ya en el mencionado libro, sino toda su obra. No obstante, para comprender estas expresiones él subraya siempre tres requisitos:

«1) enmarcar dichas locuciones en el contexto que les dio origen y descubrir las motivaciones radicales a que responde su uso; 2) vivir experiencialmente su significación en algún caso concreto. [...]; 3) poner al descubierto algunos de los modos fundamentales de circularidad y las exigencias básicas que tales modos plantean al sujeto». (5GT: 44)

López Quintás enmarca la expresión «pensamiento circular» en la reflexión hermenéutica. Cuando el investigador trata de abordar un objeto-de-estudio que

---

<sup>147</sup> Si la imagen de un círculo se nos ofrece completamente cerrada en sí misma, la de una espiral resulta más adecuada para expresar la creatividad y fecundidad del pensamiento, en que su *circularidad* va alcanzando, en cada *vuelta*, cotas por un lado más extensas y, por otro, más originarias y profundas.



excede con mucho la densidad y posibilidades de lo *meramente* objetivo - entendido en la categoría del positivismo-, por ejemplo, las obras de arte (5GT: 45-55). A nosotros nos bastan el estado de la cuestión y las fuentes de inspiración de este trabajo para cumplir con el primer requisito planteado por López Quintás. Para cumplir el segundo, daremos varios ejemplos en este mismo capítulo, al remitir a la experiencia inmersiva del juego como actividad creadora, y propondremos otras experiencias al exponer nuestra Teoría de la Comunicación y, sobre todo, al contrastar nuestro planteamiento con las realidades interactivas. El tercer requisito, el de reconocer diversos modos de circularidad y las exigencias que éstos plantean al sujeto cognoscente, vamos desarrollarlo ahora.

«Se da una relación de circularidad, polaridad, mutua exigencia y potenciación entre el buscar y el hallar, la precomprensión (*Vor-Verständnis*, *Vorgriff*) que se tiene de un conjunto de realidad cuando se lo empieza a estudiar y el conocimiento analítico de cada uno de los elementos y vertientes que lo integran. Esta peculiar dialéctica es sobremanera compleja y sutil. Para mostrar su riqueza y fecundidad no basta subrayar la necesidad de contemplar las partes a la luz del todo -como ya hizo en su tiempo Dilthey-. Se debe advertir en pormenor que este *todo* constituye un género muy versátil de horizonte, instancia real pero *inobjetiva* (“*ungegenständlich*”) y *envolvente* (“*umgreifend*”) que la Hermenéutica actual se cuida de matizar en cada caso y contexto» (5GT: 65-66)

Esta relación, de la que sin duda tiene experiencia no sólo quien aborda un texto en clave Hermenéutica, sino quien aborda rigurosamente una realidad compleja, va en paralelo a la relación entre intuición y discurso, ya explicada al referirnos a la intuición intelectual inmediata-indirecta. Así, la *mediación* discursiva no supone una mediatización opaca que vela lo real, sino más bien lo contrario, el ámbito donde se hace presente la realidad expresada, donde brota la luz de la auténtica inteligibilidad. «Lo *mediacional* -dice López Quintás- se torna entonces *transparente*» (5GT: 67):

«Cuando los *elementos mediacionales* están asumidos por el sujeto cognoscente con ímpetu creador, se convierten en vehículos transparentes de la presencia de la realidad que mediatizan [...] En cambio, los *elementos mediatizadores* alejan de la realidad a la que mediatizan» (5GT: 67)

Este esquema plantea el debate sobre la naturaleza de los medios de comunicación -desde la palabra oral hasta los medios de masas- en unos términos realmente sugerentes. ¿Son mediadores o mediatizan? La reflexión rigurosa sobre la posibilidad y las exigencias que requieren los elementos mediadores para ser tales -y no ser mediatizadores- puede arrojar luz sobre un debate que parece eterno. ¿Cuáles son las exigencias para que tanto el conocimiento como su comunicación se expresen con elementos mediadores y no mediatizadores?

La primera es una actitud general, de la que ya hemos hablado:

«El sujeto debe adoptar ante el objeto de conocimiento una actitud de *respeto* (“Ehrfurcht” Goethe) que reconozca su gama integral de valores (singularmente su capacidad de dialogar con el sujeto) y neutralice la tendencia al *reduccionismo*, a reducir el objeto de conocimiento a alguno de sus elementos o vertientes». (5GT: 68)

La segunda supone estar dispuesto a un *encuentro*<sup>148</sup> con el objeto-de-conocimiento:

«En el encuentro auténtico, el sujeto accede al conocimiento con todo su mundo de experiencias, deseos proyectos, presupuestos, actitudes, y el objeto se abre al sujeto con todo su halo de implicaciones. Sujeto y objeto son, más que “objetos”, “ámbitos de realidad”. [...] las obras de arte, los estilos, las instituciones y entidades semejantes [...] más que como objetivaciones [...] deben ser vistas como *instancias dinámico-envolventes*, capaces de interferirse creadoramente con el sujeto y fundar así ámbitos de luz» (5GT: 68)

En este abrirse mutuo hay, evidentemente, orden y prioridad. No se trata de que el sujeto vuelque su subjetividad sobre lo conocido, sino, más bien, que deje que lo conocido interpele a su persona entera. Para ello, el sujeto debe ponerse *todo él* en juego, pero desde esa exigencia primera de *respeto* respecto del objeto-de-conocimiento.

---

<sup>148</sup> La categoría de encuentro, sus características, condiciones y frutos, la desarrollaremos al exponer las categorías fundamentales del pensamiento dialógico.

La tercera exigencia para el sujeto es aceptar «el posible influjo del objeto sobre él, en la conciencia de que todo auténtico conocimiento es dialógico, no monológico coactivo» (5GT: 68-69). Ni la subjetividad es nunca meramente pasiva ni vacía, ni la realidad conocida está nunca cerrada sobre sí misma sino que parte de su constitución es, precisamente, cierta respectividad con lo que la rodea y con el sujeto cognoscente.

La cuarta exigencia para el sujeto es, justo, entrar en el esquema apelación-respuesta con el objeto:

«Esta actitud de apertura dialógica implica un modo de *pensamiento en suspensión* (“Denken in der Schwebe”, Jaspers), pensamiento que no se limita a tomar nota de ciertos datos supuestamente fijos, sino que va penetrando en el objeto a medida que se deja penetrar por él en un proceso de mutua potenciación basada en el esquema “apelación-respuesta”. La Estética de la creatividad subraya que el buen ejecutante domina una obra cuando se deja dominar por ella. La Ética destaca que el hombre capta los valores al dejarse sobrecoger por su poder normativo» (5GT: 69)

Las experiencias de apelación-respuesta pueden ser de diverso tipo, según la realidad con la que trata el sujeto y su capacidad expresiva y según la respuesta del sujeto. De ahí que la quinta exigencia sea precisar

«los diversos géneros de realidad envolvente que integran el entorno del hombre y los diferentes modos con que puede y debe el hombre inmergirse en tales realidades. Inmergirse en una realidad envolvente es dar una respuesta positiva a una instancia apelante. [...] Sólo cuando hay correspondencia y ajuste entre la condición propia de la realidad envolvente y la actitud del que se mueve en su ámbito, se crea el *campo de libre juego* que constituye la actividad humana con sentido» (5GT: 69-70)

El agua, el lenguaje, un estilo artístico, una comunidad humana, un paisaje, un valor ético... son todas ellas realidades envolventes, pero exigen del sujeto una respuesta diversa en la medida en que interpelan a diversos niveles de la actividad del sujeto. El modo de *responder* del hombre a esas interpelaciones funda

diversos modos de *presencia* de dicha realidad, tal y como repasamos al estudiar los triángulos hermenéuticos.

#### B) La mediación no tiene por qué ser mediatización

Articular adecuadamente cada experiencia de apelación-respuesta exige reflexionar «sobre lo que es e implica la mediación» (5GT: 70):

«Ello exige: 1) poseer cierta práctica en el análisis de los diferentes modos de inmediatez, distancia y, por lo tanto, presencia [...]; 2) advertir que, al hilo de los procesos dinámicos de conocimiento, las realidades que sirven de medios expresivos adquieren una singular transparencia o levedad, que les permite *mediar vinculando*; 3) no interpretar expeditivamente los elementos “mediacionales” -realidades que, al hacerse *transparentes*, hacen posible al sujeto establecer una relación de presencia con la realidad mediacionada- como elementos “mediatizadores” -realidades que, al ser *opacas*, vinculan al sujeto cognoscente con la realidad mediatizada al tiempo que lo separan de ella-; 4) hacerse cargo -con Heidegger- de que hay formas de unidad-en-diversidad que superan cualitativamente a las formas de unidad de mera identidad fusional [...]; 5) no tomar indiscriminadamente como modélicos los modos pre-conscientes de unidad, riesgo en que la Hermenéutica actual se guarda muy bien de caer» (5GT: 70-71)

López Quintás señala que dominar el concepto de *mediación* nos pone en vías de comprender expresiones difíciles de la Hermenéutica como el papel de los «prejuicios» en Gadamer, los «horizontes de comprensión», o las llamadas «preconcepciones» de la realidad, concepto asumido por Carlos Valverde<sup>149</sup>, autor nada sospechoso de derivas relativistas. Al tiempo que señala que son necesarios rigurosos y largos análisis para comprender y articular bien en cada caso este esquema de apelación-respuesta, cierra su comentario recordándonos la relación de circularidad entre el buscar y el hallar, de la que todos tenemos experiencia, que se encuentra ya tematizada en Platón (*Lisis*, 218a) y que revela el nexo entre Hermenéutica y Metafísica:

---

<sup>149</sup> *Antropología filosófica*, 23-28.

«El hombre pregunta y busca porque de algún modo se halla envuelto ya en la realidad buscada, y esta inmersión activo-receptiva es fuente de luz. ¿Cómo es posible esta vinculación de vida y conocimiento, creación de interferencias y alumbramiento de sentido?

La respuesta a esta cuestión [...] exige el tratamiento en pormenor de un tema filosófico fundamental: *la relación entre el conocimiento y la apertura constitutiva del hombre a la realidad*. Esta relación nos descubre la profunda vinculación entre Hermenéutica y Metafísica, entre el *acceso pleno* del hombre al entorno y la *instalación primaria* del ser humano en lo real. El fecundo nexo que media entre esta instalación y aquel acceso queda de manifiesto si se los considera a ambos no como algo automático, sino como dos formas [...] de la creatividad humana [...] por esa profunda razón desempeñan el *juego* y el *lenguaje* un papel tan relevante en la Hermenéutica actual. [...]

La *comprensión* no es una mera *técnica de interpretación*, sino una *praxis de interacción dialógica* en la cual el hombre se compromete libre y desinteresadamente con la realidad entorno. [...] La mutua implicación del sujeto y el objeto no enquistas, pues, al hombre en un angosto círculo de relatividades, sino lo instala nutriciamente en el ámbito de respectividad de lo real. [...] Entre nuestra actividad comprensiva y nuestra apertura a la totalidad de lo que hay se da una relación circular. Tenemos mundo porque estamos instalados en la realidad. A su vez, la descripción metafísica de la realidad sólo es posible en nuestro mundo comunitario-histórico-locuente. La inmediatez del “mundo” está condicionada, mediacionada, por la realidad. La realidad, por su parte, se da atemáticamente, indirectamente a través del mundo». (SGT: 72-73).

Atender cuidadosamente a esta vinculación dialógica, bajo el esquema apelación-respuesta, libraría a la perspectiva interpretativa y sociofenomenológica del círculo viciado de la tematización de meras subjetividades. Así entendidos, los valores sociales no son meramente contruidos intersubjetivamente, no son *objetivados* por acuerdo de subjetividades, sino que, siendo ciertamente contruidos creativamente por una comunidad humana, lo son como referencia o vector orientado a los valores que son en sí mismos *reales*. Esta comprensión del conocer humano nos permite afinar aún más en la crítica a las perspectivas *objetivistas* de la sociedad y la comunicación (como la Mass Communication Research), por pecar de *ingenuas* al proponer como fieles a la realidad modelos sociales *liberados* de la dimensión comunitaria-histórica-locuente de cada sociedad (como si eso fuera posible).

### 3.7. Síntesis del método dialógico de conocimiento

Al hablar de la profundidad del *logos* como misterio que nos interpela ya anticipábamos, como no podía ser de otra manera, ciertos aspectos del modo en el que esto se descubre, es decir, del *método*. Dos distintos epígrafes de este capítulo han abordado críticamente una serie de cuestiones para que puedan ser rectamente entendidas. Nos proponemos ahora proporcionar una síntesis ordenada del método dialógico tanto en su modo de aproximarse a la realidad como en forma de exponer sus conclusiones. Después explicaremos someramente las ventajas de adoptar dicho método y concluiremos con la explicación del tipo de conocimiento que nuestra metodología es capaz de proporcionar.

A raíz de lo expuesto hasta el momento, podemos sintetizar del método dialógico de comprensión de las realidades profundas tal y como vamos a desarrollarlo a lo largo de nuestra investigación:

- Las realidades humanas se insertan en la profundidad del *logos*, en su misterio. Por eso, para comprenderlas, conviene superar las respuestas descriptivas, superficiales y funcionales que pretenden verificación y penetrar, en profundidad, en el orden y sentido últimos de esas estructuras y dinamismos (MS: 13-54).
- Proceder en el conocimiento por vía de profundización implica, por nuestra parte, *reverencia* y *amor* por la realidad estudiada, frente a la actitud *objetivante* e *incomprometida* de quien pretende dominar la realidad (MS: 47, g').
- Esa reverencia y respecto nos invitan a un diálogo (una *presencia dialógica*) que pretende *intimar* con esa realidad, y eso sólo puede hacerse por vía de *participación colaboradora*, *co-creadora* con dicha realidad.

- Participar o colaborar co-creadoramente con una realidad implica *comprometerse* con ella y *dejarse envolver* por ella.
- Precisamente por esto, el conocimiento de lo profundo supone una *prueba que compromete la existencia* del hombre, y la compromete en una *estructura de esperanza* mantenida por la alegría que supone gozar ya, de hecho, de ese *contacto viviente con la plenitud de la realidad*.
- Por esto, cada respuesta verdadera -parcial, pero universal y dotada de sentido en un discurso más amplio- llena de tal alegría que el investigador corre a formular adecuadamente las nuevas preguntas que esa respuesta conlleva. Y a tratar de responderlas. Este itinerario, de verdadera profundización, no es lineal, sino en espiral, pues lleva a mejorar, matizar y completar las primeras respuestas conforme a los nuevos descubrimientos. Y esa alegría y profundización en la búsqueda corre pareja al grado de participación *immersiva* en las tramas de sentido de la realidad estudiada.
- Ahora bien, esta participación co-creadora, que nos devuelve a lo concreto, a la inmediatez de lo real, no debe confundirse con una especie de intuición o luz superior que nos ilumina como un relámpago, ni con un mero conocimiento por vía de trato o experiencia. Supone, más bien, que en el trato con las dimensiones objetivas de la realidad, se hagan *presentes* las superobjetivas mediante una *reflexión segunda*.
- Lograr esa *reflexión segunda* supone asumir una *distancia de perspectiva*, que no es alejamiento ni de fusión con lo superficial, que lleva al investigador a dejarse *envolver* por la realidad estudiada, pero no a fundirse con ella. Esa distancia de perspectiva funda un ámbito de *presencia* entre las realidades profundas y el investigador (TH: 59-115).

- Esa forma eminente de *presencia* de las realidades profundas permite al investigador en su *reflexión segunda* vincular la intuición de lo valioso con la reflexión discursiva, la actitud amorosa del conocer con su rigor intelectual, la universalidad del conocimiento con su experiencia personal, la atención a lo concreto y su trascendencia superobjetiva.
- La confirmación de las *verdades existenciales* (no sólo gnoseológicas) obtenidas en relación de *presencia* con las realidades profundas no viene dada por la experiencia subjetiva o psicológica, sino por la confirmación de nuestra edificación personal (*superobjetiva, real*) que supone del *situarse o estar en verdad* (y no sólo *decir o formular* verdad), por la dotación de sentido (*real*, no meramente subjetivo) que esto supone, y por la confirmación dialogada, comunitaria, del hombre en el trato con otros hombres, ampliando el rango de universalidad (existencial y fáctica) de dicha verdad, no sólo en su extensión, sino en la profundización y autorevelación que permite precisamente el diálogo con otros hombres (diálogo sostenido por la *tensión de universalidad* que alienta en cada hombre).

Esta forma de proceder es especialmente apropiada para reflexionar sobre las realidades relacionales. El método no es sino camino de conocimiento. En clave dialógica, en el método se revela y despliega la realidad investigada, de modo que un método riguroso exige, por un lado, ajustarse a la flexibilidad de lo real-estudiado para permitirle revelarse en toda su amplitud y, por otro, prevenir al investigador del riesgo de introducir elementos que encorseten, velen, ignoren o tergiversen aspectos esenciales de la realidad estudiada.

«La actitud de atencencia co-creadora a lo real, visto en su concreción y diversidad, permite ir descubriendo los diversos modos que la realidad –por su condición estructural y dinámica- que va dando de sí en su constitutivo autodespliegue» (SGT: 124).



Al estudiar la realidad de esta forma, cobramos conciencia de que, en algunas realidades, entre las cuales cabe mencionar especialmente la comunicación humana, lo más importante no es la subsistencia en sí de las mismas, sino:

«la capacidad de interferirse con otras realidades y dar lugares a *modos relacionales de entidad* en un proceso de fecunda ‘ontopoiesis’» (5GT: 125).

Cuando descubrimos esto tomamos conciencia de que ciertas formas de realidad, cuya densidad (desde el punto de vista físico o, incluso, desde una visión *sustancialista*) no parece muy relevante, resultan serlo de un modo muy eminente:

«Al captar los diversos modos y grados de realidad [...] se advierte [...] que lo real no se reduce en modo alguno a lo real *cósico* (en sentido de material-delimitado-asible-mensurable-sólido-firme-opaco), antes presenta modos *no-cósicos* (no materiales, no delimitados, inasibles, inmensurables, flexibles, relacionales, cambiantes) que marcan cotas de realidad muy altas» (5GT: 125).

Al constatar esto y encontrar el utillaje intelectual para dar cuenta de estas realidades:

«la *ratio realitatis* -el concepto fundamental de realidad- gana una notable amplitud [...] Sin ceder al agnosticismo relativista, debemos reconocer, no obstante, que a la realidad sólo tenemos acceso a través de ‘sucesivas aproximaciones concretas (G. Marcel)’» (5GT: 125-126)

Puesto que, como hemos visto, a las realidades profundas sólo se accede mediante el trato co-creador:

«la determinación de la *ratio realitatis* corre pareja con la modulación de la *ratio intelligentiae* y, consecuentemente, de la *ratio veritatis* y la *ratio hominis*» (5GT: 126).

Así:

«La inteligencia no identifica su función con la del mero *logos predicativo* (que atribuye predicados a un sujeto), antes significa “estar en realidad” (Zubiri), género peculiar de

*inmersión en la realidad por vía de co-laboración* mediante la cual se capta la realidad como una instancia poderosa, posibilitante, envolvente, que fundamenta la libertad del ser humano» (5GT: 126)

Por estas razones el método dialógico, tal y como lo hemos expuesto, nos permite revelar el modo de ser de realidades relacionales cuyos sentido último (en orden a la plenitud de vida personal) se le escapa a otras formas de análisis.

Este modo de abordar la realidad y de reflexionar sobre la misma exige entender por *tesis* y por *teoría* algo distinto de lo que es entendido por las ciencias naturales. Nosotros no podemos entender por *tesis* la demostración fáctica de una hipótesis empíricamente demostrable. Nosotros debemos insertar cualquier tesis o hipótesis en una teoría que dé sentido general a toda la realidad y que ayude a profundizar en la realidad concreta estudiada. Así, por *teoría* no podemos tampoco entender el discurso capaz de vincular significativamente una serie de hechos aislados, tratando de vincularlos como causas o efectos próximos. Ni construir un discurso intelectual perfectamente coherente, claro y distinto, pero alejado de lo real-concreto.

Entendemos que una teoría no es más -ni menos- que la mediación intelectual que permite a un hombre entrar en relación fecunda y creativa con una realidad concreta. Esa teoría, por lo tanto, parte de una experiencia humana auténtica de quien teoriza (lo que moviliza todas sus dimensiones, intelectual, moral y afectiva), y surge sobre un «trasfondo de sentido que brota, como una llamarada, cuando el hombre toma cierta distancia de perspectiva respecto a lo real entorno» (5GT: 293). Esa teoría debería servir, por lo tanto, no como una *demostración de sentido* (la demostración anularía la intimidad, hondura y libertad que exige la participación creativa), sino como una invitación orientadora y razonable que haga *habitable* y *significativa* esa realidad a otros hombres que quieran participar de ella. En nuestro caso, la realidad a la que invitamos a participar es a la de una auténtica comunicación humana.

## 4. Categorías fundamentales del pensamiento dialógico

### 4.1. Introducción

Hasta ahora nos hemos preocupado de exponer nuestra propuesta dialógica de un modo crítico: en diálogo fraterno con la filosofía perenne, inspirados en el pensamiento existencial y personalista, y preocupados por superar los límites de las perspectivas epistemológicas abordadas en el estado de la cuestión. Sin abandonar esa pretensión de diálogo, nos toca ahora exponer dialógicamente las categorías propias y fundamentales de nuestra propuesta. Así, hecha la crítica y la propuesta en sus planteamientos radicales, nos toca formular una propuesta sintética con un doble objetivo: aportar una comprensión más articulada y unitaria de ella y ofrecerla de tal manera que pueda ser debatida y contrastada no sólo en sus análisis particulares, sino en su pretensión de teoría general.

Una exposición muy sintética y bien articulada de las categorías fundamentales del pensamiento dialógico aplicadas al desarrollo de la persona puede seguirse en *Descubrir la grandeza de la vida* (DGV), de López Quintás. Pero la referencia fundamental para comprender estas categorías sigue siendo *Inteligencia creativa* (IC), del mismo autor, y a ella remitimos como cuadro general para comprender las categorías que expondremos a continuación. Acudiremos puntualmente a otras obras para subrayar aspectos relevantes en nuestra investigación y no dejaremos de dialogar, en nuestra exposición, con las perspectivas filosóficas abordadas hasta ahora.

### 4.2. Objeto, ámbito y sujeto

Las tres categorías básicas que debemos poner en juego para superar los problemas epistemológicos ya estudiados son las de *objeto*, *ámbito* y *sujeto*. La distinción radical entre objeto-cosa y sujeto-persona ya ha sido enunciada y justificada por la inspiración personalista. La noción de ámbito nos permite,

además de salvar esa distinción, encontrar el espacio adecuado para esas realidades que, sin ser personales, no son meramente *objetivas* (en el sentido de *cósmicas* o reductibles al método físico-matemático)<sup>150</sup>. En ella podemos conciliar los esquemas objetivo-subjetivo, material-superobjetivo, cuantitativo-cualitativo, idealismo-existencialismo, formalismo-universal intensivo y demás falsos dilemas que lastran la investigación actual.

### A) Objeto

Dada la reducción que la epistemología moderna ha hecho del objeto-de-conocimiento a mero objeto, y a que hoy por hoy resulta casi inevitable *salvar* esa reducción cuando expresamos dicha palabra, López Quintás concede a la palabra objeto el sentido general que hoy le da la ciencia contemporánea:

«Estar enfrente se dice en latín *ob-jacere*, verbo del que se deriva *obicere*, cuyo participio es *objectum*. A todas las realidades que están *frente* al hombre y pueden ser analizadas por éste sin comprometer su propio ser las llamamos *objetos*. Son *realidades objetivas*. Estas realidades pueden ser medidas, pesadas, agarradas con la mano, situadas en el espacio, dominadas, manejadas». (IC: 36)

Esta definición es válida y asumida por el pensamiento moderno dominante y es contra la que el pensamiento dialógico y personalista re revela con contundencia. Sirva de muestra la imagen que utiliza Buber para denunciar la actitud que se deriva de reducir el objeto-de-estudio a *mero objeto*. Antes recordaremos que, según el filósofo alemán, «para el ser humano el mundo es doble, según su doble actitud ante él». Así, la palabra básica Yo-Ello funda un modo de existencia del

---

<sup>150</sup> El pensamiento personalista, y el dialógico encarnado en Buber, plantean una distinción radical entre las *cosas* y las *personas*. Existen muchas realidades que no caben, en sentido estricto, entre esas dos variables. Aunque Buber (por citar un caso representativo) entiende que la relación «Yo-Tú» encierra tres dimensiones (la relación del hombre con el mundo, con los otros hombres y con el absoluto), parece apropiado buscar una palabra y una delimitación específica que no haga pensar en los árboles, las obras de arte o los valores como *pseudo-sujetos*, por ser más que meras cosas, pero menos que personas. Esa categoría, en el pensamiento de López Quintás, recibe el nombre de *ámbito*.

hombre en el mundo (YT: 11), en la que el hombre ve al mundo -tanto al natural como al humano y al espiritual (YT: 14)- como «ello», como «objeto»:

«El que dice Yo-Ello se sitúa ante las cosas [...] incurvado sobre las cosas con la lupa objetivante de su mirada de miope, u ordenándolas para lo escénico con los prismáticos objetivantes de su mirada de presbite, aislándolas en su consideración sin sentimiento de universalidad» (YT: 32)

Según Buber, examinar la realidad como mero objeto supone una actitud objetivista que ahoga a lo observado en su dimensión material e instrumental, aislándola de cualquier consideración que relacione a ese objeto con otras realidades y, menos aún, con el propio hombre. Este vínculo entre epistemología y actitud moral ya lo revisamos al explicar que lo profundo sólo se revela ante una actitud de atención, compromiso y respeto reverente.

En el mundo de los *objetos*, así entendido, resulta realmente complejo hablar de interacción auténtica, o de comunicación, pues los objetos sólo pueden:

- a) chocar entre sí, en consonancia con el paradigma dialéctico del conflicto con una causalidad lineal, donde una variable determina al resto (determinismo tecnológico, conductismo, muchas formulaciones de la escuela crítica...);
- b) yuxtaponerse, que es la pretensión de las teorías generales de la información, que se limitan a describir uno detrás de otro los diversos objetos-de-conocimiento y los resultados de las investigaciones sobre ellos, sin abordar suficientemente las interrelaciones entre ellos
- c) fundirse, perdiendo la sustancialidad e identidad que les es propia. Aunque esta pretensión nunca es inicial en los planteamientos de las perspectivas de investigación, suele ser consecuencia de aquellas que plantean la interrelación de los *objetos* como choque. En el estructuralismo, el hombre desaparece en la función social; en el determinismo tecnológico, la libertad y la conciencia se convierten en

epifenómenos de la tecnología; en la sociofenomenología, el hombre y los valores se pierden en la subjetividad o psicología intersubjetiva, etc.

Huelga decir que el hombre se mueve, y necesita moverse, en un mundo de *objetos*. Que la funcionalidad, la utilidad, las estructuras de poder y el dominio sobre la realidad son condición de posibilidad de la supervivencia y el desarrollo del hombre. Un árbol da frutos que el hombre come. Una tiza es un objeto con el que el hombre escribe y una jarra, un objeto que contiene un líquido que el hombre porta para consumir luego. Pero ni el árbol, ni la tiza, ni la jarra son *sólo* objetos o *meramente* objetos<sup>151</sup>. Ni el hombre, para desarrollarse en plenitud, puede limitarse a concebir su vida en el horizonte de los objetos. Si nuestra reflexión debe atender a algo más que el *dominio* sobre lo real, y si ha de servir al hombre a su plena realización -y no sólo a su supervivencia- haríamos mal limitándonos al estudio de los *meros* objetos. Por eso se hace necesaria la categoría de *ámbito*, la cual, aceptando los límites expresivos de las realidades tangibles, aborda, desde ellos, su dimensión profunda, superobjetiva.

## B) Ámbitos

Una vez clarificado el sentido de *objeto* en el desarrollo del pensamiento de López Quintás, podemos entender que la categoría de ámbito no supone una enmienda a lo que la filosofía perenne llama objeto-de-conocimiento, sino, más bien, una toma de distancia de la reducción del objeto-de-conocimiento a *mero* objeto. No obstante, sería también injusto reducir la categoría de *ámbito* a la clásica de *objeto-de-conocimiento*, pues si bien la primera no corrige a la segunda, sí incide en aspectos de ésta que no siempre han sido suficientemente explicados.

La formulación más radical que tensiona la noción clásica de objeto-de-conocimiento para descubrir en ella lo que el pensamiento dialógico quiere

---

<sup>151</sup> «Ante mí, un árbol» (YT: 14 y ss). «¿Qué es la jarra?» (HEIDEGGER, M., «La cosa», en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2003, 225 y ss).

destacar la encontramos, de nuevo, en Buber. Ya nos dijo cómo la realidad juzgada con actitud objetivista se nos revela como objeto. Sin embargo, la realidad tiene otro rostro, fundado desde la otra palabra básica: Yo-Tú. «La palabra básica Yo-Tú no tiene algo por objeto» (YT: 12), «la palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación» (YT: 13).

Esta dimensión relacional de la realidad, que, como ya apuntamos, la filosofía perenne ha trabajado especialmente en la categoría de *ser* (no de *ente*) y en los conceptos de analogía y participación en el ser, es la que pone sobre la mesa López Quintás con su categoría de *ámbito*:

«Un ámbito surge cuando hay varios elementos integrados de tal forma que entre ellos se funda un campo de libertad expresiva. Toda realidad constituida de modo relacional, mediante la confluencia general de notas o la interacción de diversas vertientes de lo real, forma un ámbito, un *campo de encuentro*. En general, podemos entender por ámbito un *espacio lúdico*, un campo de juego formado por la interacción estructural de elementos que se integran en sistema, de forma más o menos estricta» (IC: 189).

Al articular las reflexiones de Buber y López Quintás podemos entender cómo el hombre del Yo-Tú es capaz de descubrir la dimensión ambital de la realidad y de instalarse<sup>152</sup> en ella. La categoría de ámbito nos permite superar la escisión entre objeto-de-conocimiento y sujeto-cognoscente vigente en el pensamiento moderno desde Descartes. Desde esta categoría entendemos mejor lo ya expuesto en nuestra epistemología dialógica: la vinculación entre lo objetivo y lo superobjetivo, la capacidad del hombre de participar en las realidades profundas, etc.

«Los *objetos* son una forma de realidad tangible y, como tal, fácilmente captable e incluso valorable [...] Los *ámbitos* son tan reales como los objetos, e incluso de mayor rango<sup>153</sup>, pero son más discretos, no se imponen, parecen ocultarse, sólo se revelan al que entra en relación activa con ellos.

[...]

---

<sup>152</sup> «Quien dice una palabra básica entra en esa palabra y se instala en ella» (YT: 12).

<sup>153</sup> Asumen la condición objetiva, pero la trascienden.

Una misma realidad presenta dos vertientes: una es *objetiva*, la otra *ambital*. Y ambas se piden y se complementan, se *integran*». (IC: 40-41)

Como ya vimos, las realidades tangibles son también ambitales, pero sólo le es revelada la dimensión ambital a quien «entra en relación activa», a quien la considera con actitud de respeto reverente, a quien observa una realidad no de forma aislada, sino iluminada por todos los vínculos que mantiene con lo real y, especialmente, con él mismo.

Reflexionando sobre la definición de López Quintás vemos que la categoría de ámbito trasciende las categorías de la Física y la Matemática modernas. El ámbito no se puede medir, pesar, tocar, etc. Sin embargo, esto no supone una escisión entre lo material y lo ambital, sino una mirada más rigurosa a lo material -como pone de manifiesto la física contemporánea y ya abordamos al vincular el pensamiento de López Quintás con la actual Filosofía de la Naturaleza- y, sobre todo, una mirada profunda que nos permite descubrir, en lo *objetivo*, lo superobjetivo o profundo.

Vamos con un primer ejemplo sobre las realidades materiales. Podemos explicar a partir de la categoría del ámbito la interacción de la planta con la tierra. Ambas, miradas como objetos, son dos realidades que podemos pesar, medir, tocar, etc., son realidades que chocan entre ellas, que se estorban mutuamente, que luchan por ocupar un espacio en el que no pueden instalarse a la vez. Sin embargo, miradas ambas realidades desde el punto de vista ambital, descubriremos el vínculo existente entre una y otra, una conexión que supone un influjo mutuo que relaciona sus actividades diversas en una actividad común, de perfeccionamiento recíproco. Vistas así, planta y tierra configuran un pequeño ámbito, un *campo de encuentro*.

Pongamos ahora un ejemplo aplicado a las realidades estéticas. Uno muy utilizado por López Quintas precisamente por su experiencia con esa realidad concreta:



«Un piano, como mueble, es un objeto. Como instrumento, es un ‘ámbito’, una fuente de posibilidades. En cuanto mueble se halla allí, frente a mí; puedo tocarlo, medir sus dimensiones, comprobar su peso, manejarlo a mi antojo [...] Como instrumento sólo existe para mí si sé hacer juego con él, si soy capaz de asumir las posibilidades que me ofrece de crear formas sonoras. Al hacer juego con el piano, éste deja de estar *fuera* de mí, se une conmigo en un mismo *campo de juego*: el campo de juego artístico que es la obra interpretada» (IC: 37-38).

La interacción de López Quintás con su piano fructifica en un encuentro entre la obra interpretada y el filósofo, vemos también cómo el piano y el intérprete se promocionan mutuamente al elevarse a la altura de la obra interpretada. Vemos cómo, visto el piano como ámbito, éste ya no es un mero objeto, no se reduce a sus medidas, peso, longitud y posición en el espacio.

La categoría de ámbito nos sirve, como vemos, para explicar adecuadamente la interrelación entre distintas realidades de rangos muy distintos. Desde la relación de la planta con la tierra, el sol y la lluvia hasta la del intérprete con el piano y la partitura. Pero también para comprender los diversos modos de presencia explicados en los triángulos hermenéuticos: la relación del hombre con los valores, con la cultura e, incluso, con Dios. La fecundidad de esta categoría viene dada precisamente porque desde ella podemos leer prácticamente todos los grados de ser, todos los niveles de realidad. El riesgo es que entendamos todas las relaciones ambiales como pertenecientes al mismo rango ontológico. López Quintás siempre ha planteado una jerarquía en las relaciones ambiales: sus ejemplos corren siempre *de abajo a arriba*, desde relaciones ambiales básicas a las formas más altas, como vimos en la exposición de los triángulos hermenéuticos. Pero no siempre se le ha comprendido. Por eso en sus últimas obras (especialmente a partir de 2003) ha adoptado un lenguaje de corte pedagógico en el que distingue varios *niveles de realidad*. Desde niveles negativos, donde las interacciones no son creativas, sino destructivas, pasando por el nivel 0 -ausencia de relación- hasta niveles positivos, de los que podemos destacar, de *abajo a arriba*: la interacción entre ámbitos naturales -la tierra y la planta-; el trato funcional del hombre con los objetos -el hombre con la mesa-; el

trato creativo del hombre con la realidad -el hombre con el piano-; las relaciones interpersonales; y, en ellas y para potenciarlas, el descubrimiento de los valores asumidos como virtudes y el trato con Dios, anclaje último de los valores y de toda la realidad<sup>154</sup>.

Cuando reflexionamos en nuestro estado de la cuestión sobre el concepto confuso de interactividad vimos cómo nos faltaban categorías adecuadas para responder a esta simple pregunta: «¿En qué medida un diccionario puede ser más interactivo que un CD-ROM?» La categoría de los ámbitos nos pone sobre la pista: la auténtica interacción supone conocer la realidad de los agentes que interactúan y asumirla, para poder trabajar juntos en la comprensión y vinculación mutua. El CD-ROM no es interactivo *en sí mismo*, sino en la medida en que establece relaciones recíprocas de creatividad con un sujeto capaz de aprovecharlo con criterio. De ahí que López Quintás subraye:

«Yo no puedo hacer con el piano lo que quiero; debo atenerme a su condición peculiar y a las características de la obra que toco en él. [...] Las realidades que no son meros objetos nos ofrecen posibilidades de juego [...] y en cuento lo hacen, muestran tener cierta capacidad de iniciativa y merecen un trato respetuoso. Si no las respetamos, las rebajamos de condición, las tomamos como meros objetos y con ello nos cerramos a las posibilidades que nos ofrecen y anulamos toda posibilidad de conocerlas en todo su alcance» (IC: 38).

Este ejemplo del piano puede ser entendido por todos, pero también el del CD-ROM. Una persona sin unos mínimos conocimientos de Ofimática o sin interés por el contenido del CD-ROM, no verá en este ninguna posibilidad interactiva. Sin embargo, le basta el alfabeto y la necesidad de conocer el significado de una palabra para interactuar fecundamente con un diccionario impreso de la RAE.

---

<sup>154</sup> En la actualidad, López Quintás sigue trabajando en la tematización de estos niveles, por lo que sería arriesgado dejar ahora cerrada esta cuestión. Basta lo apuntado para incidir en el hecho de que la categoría de ámbito no es un cajón desastre, sino que encierra una rigurosa analogía de proporcionalidad (como ocurre con el concepto de ente). Además, para los propósitos de nuestra investigación, basta subrayar los niveles ya planteados en los triángulos hermenéuticos.

Nosotros, que pretendemos aplicar más adelante el estudio de los ámbitos a la interacción tecnológica, recogemos ahora este ejemplo:

«La primera ley de la interactividad consiste en que el usuario da forma o proporciona el contenido [responde a una apelación del medio], aprovechando el acceso no lineal [el campo flexible, pero limitado, de posibilidades] para hacer una selección de los programas, o responsabilizándose completamente del contenido»<sup>155</sup>.

El contenido de los corchetes es nuestro. Para los expertos en tecnología, la interactividad consiste efectivamente en que el usuario pueda entrar en juego con el medio para explotar todas sus posibilidades en beneficio propio, pero también en beneficio del medio, que cobrará pleno sentido sólo cuando sea verdaderamente aprovechado por el usuario.

De ahí que los llamados medios de comunicación interactivos exigen una responsabilidad por parte del usuario, quien muchas veces no la asume: quizá por falta de interés -supone un esfuerzo que no le merece la pena- quizá por desconocer cómo entrar en juego con el medio para aprovechar sus posibilidades -no todo el mundo que sabe lo bien que suena el piano es capaz de interpretar una obra-. Y viceversa: ninguna tecnología será interactiva en un sentido *fuerte* de la expresión (profundo, valioso), por muchas posibilidades tecnológicas que tenga, si no es capaz de ofrecer al sujeto que interactúa algo valioso, edificante, creativo.

### C) Sujetos

Disponemos hoy de diversas obras completas y sistemáticas sobre la noción de persona humana que hunden sus presupuestos en la filosofía perenne, pero que incorporan las reflexiones del pensamiento contemporáneo. Entre las reflexiones más sugerentes está la de Carlos Valverde<sup>156</sup>; entre las más sistemáticas y mejor

---

<sup>155</sup> DE KERCKHOVE, *Inteligencias en conexión*, 43.

<sup>156</sup> *Antropología filosófica*.

engarzadas, la de Lucas<sup>157</sup>. El diálogo más fino desde el pensamiento medieval (tomasiano) con el personalismo podemos encontrarlo en Forment<sup>158</sup>. Convenimos, en líneas generales, con lo expuesto en esas obras y cuyo sustrato de fondo es la definición clásica de Boecio reformulada por Tomás de Aquino. Para el estudio que nos ocupa, queremos poner el acento en algunos aspectos presentes en dichas antropologías que revelan la disposición de la naturaleza humana como sujeto comunicativo.

Aristóteles nos dejó en su obra toda la especulación del genio griego debidamente matizada y articulada, pero también algunas afirmaciones cuyo contenido ha sido asumido, comentado y desbordado por la especulación filosófica posterior. Tres de esas afirmaciones nos parecen especialmente sugerentes para nuestras reflexiones. La primera es la frase con la que arranca su *Metafísica*: «Todos los hombres desean naturalmente saber». No hay Antropología posterior a la aristotélica que no haya entrado a valorar esta afirmación. Está en la base de las definiciones de la filosofía clásica sobre el hombre, que ponen el acento en la especificidad racional del hombre. Pero también en la filosofía posterior, que ha querido ver en ella a *apertura radical* del hombre a la realidad, apertura constitutiva, que hace del hombre, frente al resto de seres que caminan sobre la tierra, el más abierto, el más orientado hacia la comunión con el mundo, con los otros hombres y con lo trascendente.

En *Acerca del Alma*<sup>159</sup> nos regala el Estagirita otra afirmación que complementa la primera: «El alma del hombre es, en cierto modo, todos los entes»<sup>160</sup>. Dicha afirmación ha sido leída tradicionalmente, por el contexto en que es afirmada por vez primera, en clave fundamentalmente cognoscitiva, pero el pensamiento

---

<sup>157</sup> LUCAS LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, BAC, Madrid 2008. Esta obra contiene, a nuestro juicio, la síntesis más lograda de la antropología tomista en diálogo con el pensamiento contemporáneo, incluidos los autores que tratamos en nuestra investigación.

<sup>158</sup> *Personalismo medieval*.

<sup>159</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 8, 431b, traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.

<sup>160</sup> Afirmación retomada por Tomás de Aquino (*De Anima*, II, 5, n° 284) y comentada por Heidegger en *Ser y tiempo*, § 4, 23 (HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid 2009).

moderno ha sabido interpretarla en clave de intimidad y en Heidegger tiene una lectura claramente existencial. Que el alma del hombre es, en cierto modo, todas las cosas, quiere decir que a ella pueden comparecer inmaterialmente todas las realidades, materiales e inmatrimales. Pero también quiere decir que en ella se manifiesta el ser. El hombre es, en ese sentido, un ser a cuya intimidad puede hacerse presente, en cierto modo, toda la realidad. Como el Estagirita entiende también que nuestro intelecto es, en un primer momento, una *tabula rasa*, resulta que la intimidad del hombre se enriquece, se *ensancha*, en trato con la realidad y con los otros seres<sup>161</sup>. Teoría del Conocimiento y tratado del alma se articulan adecuadamente en Aristóteles con su ética: a nadie debe extrañar que, en base a las afirmaciones anteriores, el ideal de hombre feliz, de hombre pleno, para el Estagirita, sea el sabio, el de quien guarda en su interior los tesoros que le ha revelado su reflexión sobre la realidad -vida contemplativa-, así como el que se desarrolla -necesariamente, por naturaleza- trato en amistad con otros hombres virtuosos.

Por último, queremos recordar que la reflexión sobre la naturaleza social del hombre que plantea Aristóteles en su *Política* (I, 10-12) se desprende de que el hombre tiene *palabra* (*logos*), y no sólo *voz* (como el resto de los animales), lo que le hace capaz de manifestar lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto y los demás valores. Así, la dimensión comunitaria del hombre en Aristóteles no es fruto de la necesidad (como a veces se ha subrayado), ni de la conveniencia, sino que pertenece al orden de la naturaleza, como lo demuestra el que el hombre tenga palabra para manifestar (reflexionar, discutir, *dialogar*) sobre los valores que deben regir su comunidad.

Estas sugerentes y profundas reflexiones de Aristóteles, presentes prácticamente en toda la filosofía posterior, quedan incorporadas a la Antropología medieval, que añade a ellas una noción mucho más densa y exclusiva sobre el ser *personal*

<sup>161</sup> Ese «en cierto modo», que de un lado tiene que ver con la distinción entre potencia y acto y, de otro, con el modo en que los entes *están* en la inteligencia, ya ha sido tratado críticamente por la filosofía perenne. Arregui y Chozza lo abordan también en un contexto especialmente interesante, al elaborar su antropología de la intimidad. ARREGUI, J. V. Y CHOZZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991.

que supone un blindaje a la dignidad del hombre, y una profundización en conceptos como los de libertad, intimidad, incomunicabilidad, etc. Tanto la propuesta aristotélica como la medieval<sup>162</sup> armonizan con la descripción fenomenológica de Sujeto, elaborada por López Quintás:

«Entre los ámbitos de realidad destacan algunos por su gran poder de iniciativa, que les permite tomar decisiones lúcidas y libres, hacer proyectos, producir obras literarias y artísticas... Por esa razón reciben el nombre de *sujetos*» (IC: 40)

Cuando hablamos del personalismo ya atendimos suficientemente a que la noción personalista de *persona humana* no se opone a la comprensión perenne de lo que es la *naturaleza humana*, sino que pretende subrayar en ella una dimensión muy concreta, para estudiarla adecuadamente: la dimensión relacional de la persona<sup>163</sup>. Remitimos a la Antropología Filosófica de Lucas, autor de cuyo anclaje en la filosofía perenne no podemos dudar, para resaltar la importancia de la dimensión relacional del hombre, que se revela tanto en sus «constitutivos esenciales» (dimensión espiritual, religiosa, moral, histórica, corpórea, intersubjetiva...) como en sus facultades superiores: inteligencia, voluntad, libertad, afectividad. Incluso Lucas habla de una «relación esencial» en la misma constitución de la persona humana:

«La identidad del hombre puede comprenderse plenamente sólo en el horizonte del ser, entendido como acto, abierto a la comunicación, al don de sí, y constituido intrínsecamente como *relacional*. La metafísica del *actus essendi* muestra cómo el ser no está cerrado en sí mismo, sino abierto al otro, por lo que la perfecta identidad pasa a través de la alteridad. El principio de identidad no sólo no excluye la relación, sino que se

---

<sup>162</sup> No consideramos necesario ahondar ahora, sistemáticamente, en las aportaciones del pensamiento medieval a la Antropología griega, sirvan para ello las obras referenciadas. No obstante, cuando sea útil a nuestra reflexión, explicaremos algunas de ellas. Por ejemplo: cuando hablemos de la categoría de encuentro, típicamente dialógica, veremos precisamente cómo es la reflexión medieval sobre la incomunicabilidad del sujeto personal la que la hace posible, y cómo del pensamiento griego no podía surgir dicha categoría.

<sup>163</sup> La definición de sujeto viene aquí dada por un análisis fenomenológico que empezó por los objetos y continuó por los ámbitos. La lógica del análisis nos lleva a identificar un tipo de ámbitos de especial rango, que descubrimos por sus operaciones propias (su naturaleza) y que nos lleva a entender que son unos ámbitos cualitativamente distintos, de un rango ontológico y una dignidad superior. Del mismo modo obró el pensamiento clásico para comprender que el hombre no era un animal más. Como la dignidad de la persona -aun cuando tiene limitadas sus operaciones propias- está suficientemente fundamentada en otros lugares, no nos detenemos más sobre esta cuestión.

realiza en la comunión de amor (*ens et bonum convertuntur*), y esto es posible solamente en la persona, grado supremo del ser»<sup>164</sup>.

En comunión con la Teología cristiana, resulta particularmente interesante la nota a pie de página en la que Lucas reflexiona sobre el misterio de lo sobrenatural, como fuente de luz para iluminar la categoría de la relación<sup>165</sup>.

Esta constitución relacional de la persona le lleva -por el dinamismo propio de su naturaleza- a relacionarse con el mundo y con las otras personas, en un camino de desarrollo personal, de perfeccionamiento y de búsqueda de felicidad:

«el hombre se ve abocado a la necesidad de 1) hacerse cargo de lo que son las realidades del entorno y la situación que las enmarca [...]; 2) tomar opción ante tal entorno y las exigencias que impone; 3) crear proyectos de acción personal en colaboración con las instancias que plantea el entorno y los recursos que ofrece; 4) fundar ámbitos de interrelación con las otras realidades, sobre todo las humanas; 5) autorrevelar su condición personal y promocionar su personalidad al hilo de la creación de ámbitos» (IC: 190).

Sólo en este *proceso creador* puede el hombre caminar hacia su plenitud. Desglosemos los cinco puntos del texto. El primero supone la dimensión corporal e histórica -situada- del hombre y la atención respetuosa y reverente a lo real para

---

<sup>164</sup> *Horizonte vertical*, 265.

<sup>165</sup> «H. de Lubac cita a Bérulle para poner de relieve la relación: “En este mundo, esta categoría de relación es una de las más pequeñas, *tenuissimae entitatis*, pero es la categoría más poderosa y más importante en el mundo de la gracia... lo cual proviene de que, en la Trinidad, de la que es imagen la gracia, las relaciones son constitutivas y origen de las personas divinas”. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel* (Aubier, París 1965, 218, nota 2.» (En *Horizonte vertical*, 266, nota 33). Podemos convenir con la segunda parte de este análisis (la relación como categoría poderosa en el orden de la gracia, y esencial para la reflexión sobre el misterio trinitario), pero creemos que la cita minusvalora la densidad real de las relaciones en el propio orden natural. No es que creamos que las relaciones sean *entes* (lo cual, bajo el sistema aristotélico-tomista, sería absurdo), pero creemos que *son*, y que *son* más que una referencia espacio-temporal. No sabríamos decir lo *tenues* que *son*, pero sí que no son menos *tenues* (en el mismo sistema de pensamiento) que el propio *orden* del mundo o que la propia verdad en cuanto que conocida por el hombre (como acto espiritual humano). Nos preguntamos: ¿no es más noble un *acto de conocimiento* -que no es sino una *relación de adecuación*- que una *piedra*? Con independencia, además, de lo *tenues* que sean, las relaciones en el orden natural también son *operativamente poderosas*, al menos, en lo que a las posibilidades y límites del desarrollo de la persona humana se refiere. Resaltamos, no obstante, que nuestra discrepancia es con esta nota, no con lo expuesto en Lucas en su obra, que, como hemos visto, reconoce en el orden natural, en la categoría del acto de ser, la dimensión relacional de la realidad.

«hacerse cargo» de la realidad tal y como es, sin pretender reducirla a *mero objeto* dominable. El segundo explica la elección, acto libre y volitivo. El tercero supone proyección, acción, es el acercamiento a la realidad y la interacción con ella donde el lenguaje ocupa un lugar preferente. El cuarto es la interacción con la realidad, sea con el mundo o, en mayor plenitud, con otras personas, donde se aúnan la dimensión intersubjetiva y, en general, la praxis humana. El quinto punto es consecuencia de los anteriores y fruto de la interacción y el trato con el mundo y otras personas: conocerse uno mismo y perfeccionarse. Estos cinco puntos no cabe leerlos bajo una lógica lineal -sea causal o temporal-, sino al modo dialógico: como un entreveramiento de todas esas dimensiones, descubriendo su interferencia y promoción mutuas y su jerarquía interna (desvelada por la enumeración). En terminología escolástica diríamos que lo primero en la intención es lo último en la ejecución (la causa final: llevar la propia vida a plenitud); y lo que subraya el pensamiento dialógico es que es *en* cada uno de esos pasos -que se interfieren y potencian mutuamente-, y no sólo *a través de* o *gracias a ellos*, donde se cumple la finalidad.

En este pequeño repaso de Antropología dialógica vemos cómo queda asumida la propuesta de la filosofía perenne, pero vemos, también, que el acento fundamental de sitúa en la dimensión moral de la persona, entendida ésta como el camino por el que el hombre lleva su vida a plenitud *en el trato* con la realidad. De ahí afirmaciones como:

«La persona humana se va configurando como personalidad al apropiarse las posibilidades que le ofrece la realidad circundante merced a la condición que ésta posee de ofrecer un sentido al hombre y presentarse al mismo en forma de instancias y recursos [...] El hombre, para realizarse como ser personal, tiene que dar sentido a su vida. El sentido brota de modo relacional [...]» (IC: 185).

Quizá expresiones como «dar sentido a la vida» sean entendidas por autores de formación clásica como una peligrosa deriva existencialista, pero a nuestro juicio quedan suficientemente encuadradas en la citada reflexión de López Quintás (el punto primero: hacerse cargo de la realidad; y en esta cita: que el sentido surge de



modo relacional supone admitir que lo que me rodea tiene una importancia decisiva) y en su constante definir el pensamiento riguroso como aquel ajustado fielmente a la flexibilidad de lo real.

Sirva la distinción de Lucas entre «tener sentido» -la inteligibilidad de la existencia- y el «dar sentido» -el actuar responsable-<sup>166</sup> como los dos momentos internamente articulados de nuestro desarrollo personal. Si López Quintás habla ahora del segundo es porque está situado en uno de los extremos de la tensión dialógica entre ambos momentos, y se sitúa en ese precisamente porque es en él en el que cada hombre concreto confirma existencialmente y encarna en su propia vida lo universalmente sabido. Cuando López Quintás habla aquí de «dar sentido» no habla de la reflexión teórica sobre el fin de la vida, sino de cómo el hombre concreto orienta, «da sentido» a su vida precisamente en la medida en que la dirige hacia el perfeccionamiento de su naturaleza (universal) en el descubrimiento y cumplimiento de su vocación (personal). Descubrimiento y cumplimiento que se hace no sólo -ni fundamentalmente- mediante la reflexión teórica, sino, más precisamente, en la reflexión segunda fruto del diálogo con lo que nos rodea. Entenderemos mejor en qué medida el hombre da sentido a su vida en el trato con los ámbitos de su entorno en cuanto abordemos la reflexión sobre las experiencias reversibles.

La distinción cualitativa entre los ámbitos en general y el sujeto marca una distinción cualitativa también en los conceptos de interactividad y comunicación. No podemos entender en el mismo plano la interactividad y la comunicación de los ámbitos infrapersonales con la que se da entre estos y un sujeto, y tampoco la que se da entre un sujeto y otros ámbitos con la que media entre varios sujetos. Eso nos llevará a distinguir, en su momento, varios sentidos de interacción: entre seres infrapersonales, entre la persona y los seres mundanos, entre la persona y los medios expresivos, entre la persona y los contenidos expresivos y entre las personas. A esa forma de interacción, cuyos ámbitos son propiamente sujetos, reservaremos el concepto de comunicación.

---

<sup>166</sup> O.c., 77 y ss.

### 4.3. Experiencias reversibles y encuentro

Al abrírnos paso desde la dimensión *objetiva* de la realidad hacia su dimensión ambital, descubrimos nuevas categorías que se vinculan internamente con la de ámbito. Recordemos que la exposición de López Quintás, con pretensión a un tiempo fenomenológica y pedagógica, va vinculando estas categorías internamente entre sí, pero todas ellas remiten, en última instancia, a los análisis sobre la realidad y a la teoría del conocimiento en clave dialógica que ya hemos expuesto.

#### A) Las experiencias reversibles, matriz de la interactividad

«Pero figúrate que te invito a dar un paseo por el jardín. Tu aceptas, y sugieres que será mejor pasear por el bosque. Mi invitación no es una mera acción ejercida sobre ti. Es una *llamada* a tu inteligencia y tu voluntad. Tú respondes lúcida y libremente, y, al responder, propones algo en parte distinto. Tal respuesta es, a su vez, una *apelación* o *invitación* que haces a mi inteligencia y mi voluntad libre. Has experimentado el efecto de mi acción de invitarte, pero no te has limitado a ella, sino que has reaccionado activamente y has tomado cierta iniciativa. La experiencia que acabamos de hacer es *reversible*, bidireccional» (IC: 105)

Con este ejemplo ilumina López Quintás la diferencia entre una causalidad lineal y externa -estímulo-respuesta-, que opera meramente en el plano *objetivo*, determinado por leyes universales y necesarias, y una causalidad recíproca, reversible, que supone interioridad, libre respuesta y capacidad de compromiso. La categoría de la experiencia reversible surge para articular la dialéctica apelación-respuesta que explicamos en nuestra Teoría dialógica del Conocimiento.

Las experiencias reversibles aluden a nuestro trato con realidades envolventes, con realidades que, cuando aceptamos su *invitación* o *interpelación*, nos implican.

Reconocer las experiencias reversibles es lo que provoca la exigencia existencial de algunos pensadores, tal y como planteamos en nuestras fuentes de inspiración. Cuando el pensamiento abandona la reflexión puramente formal u *objetiva* y atiende a juicios de existencia (Jaspers), aparece esta dimensión envolvente. Mis reflexiones y mi pensamiento me comprometen. Cuando el hombre se pregunta qué tiene que ver su reflexión o su investigación con el hombre o consigo mismo, esa pregunta le envuelve, le implica. Cuando el hombre se enfrenta con la actitud adecuada a los valores o normas morales (Guardini) o cuando se sitúa frente al misterio (Marcel), el hombre se reconoce sobrecogido, envuelto, *inmerso* en lo que López Quintás llama realidades envolventes-nutricias<sup>167</sup>, porque, en la medida en que nos dejamos interpelar por ellas, nos promocionan.

La categoría de las experiencias reversibles está internamente vinculada con la del ámbito y podemos reconocer en ella la misma analogía y gradación interna. El agua se nos presenta como realidad envolvente cuando nos invita a nadar. La partitura, cuando nos animamos a interpretarla en el piano. La tragedia griega, cuando nos sumergimos en ella y descubrimos la articulación interna de su trama, de sus personajes, de sus acciones morales y sus consecuencias, cuando estamos dispuestos a la catarsis. «El cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí» cuando, como a Kant, nos sobrecogen, envuelven y enaltecen nuestro espíritu.

Para confirmar la gradación de esta categoría de experiencia reversible, escogemos algunos ejemplos de López Quintás. El primero, en la relación del hombre con el agua:

«Al verla, el agua me invita a chapuzarme y a nadar. Esa invitación es una *apelación*, una llamada que pide *respuesta*. Una respuesta doble, a refrescarme y a nadar. Es doble la respuesta que se me pide porque el agua se me presenta en dos formas distintas: como *objeto refrescante* y como *f fuente de posibilidades de nadar*. Para refrescarme en el agua, sólo tengo que dejarme envolver con ella en el aspecto físico. [...] En cambio, para nadar debo *asumir creativamente* las posibilidades que ofrece el agua merced a sus condiciones naturales» (IC: 107)

---

<sup>167</sup> Vimos este concepto al explicar las relaciones de presencia.

De este ejemplo podemos extraer varias reflexiones (IC: 107 y ss). La primera, que una misma realidad es vista de modo distinto según la actitud y las capacidades de quien la mira: objeto para refrescarme o fuente de posibilidades creativas. La segunda, que las posibilidades creativas sólo puede asumirlas quien tiene formación para ello: quien no sabe nadar, no puede atender a esas posibilidades creativas que ofrece el agua. La tercera, que quien domina las posibilidades creativas que ofrece una realidad, no la puede mirar ni con indiferencia ni como una realidad hostil: quien no sabe nadar no descubrirá la interpelación de sumergirse en el agua o, si la recibe, no se atreverá a hacerlo; mientras que quien sabe nadar puede *sumergirse* en esa realidad sin quedar *anegado* por ella. La cuarta, que el ahogo -no sólo el físico- procede de la imposibilidad de abrirse al entorno de forma creativa. La quinta, que saber abrirme a las posibilidades creativas de una realidad supone ganar «una forma de intimidad con ella, me siento su aliado, pongo de manifiesto sus condiciones, resalto algunas de sus posibilidades» (IC: 108). La sexta, que el hombre capaz de atender creativamente a una realidad es capaz de participar de los *valores* que ésta le presenta «en orden a crear algo que tenga sentido para él» (IC: 108). La séptima, que el dar sentido a la propia vida implica participar, *colaborar* activamente en los valores y posibilidades creativas que nos ofrece nuestro entorno. La octava, que al asumir las posibilidades creativas de nuestro entorno vivimos una experiencia reversible que nos enriquece.

Escogimos la experiencia reversible de la natación por parecernos la más sencilla pero, como dijimos, hay una gradación en las experiencias reversibles, vinculada al tipo de realidades o ámbitos con los que nos relacionamos. Para profundizar en esta gradación, remitimos de nuevo a los triángulos hermenéuticos.

La gradación en las experiencias reversibles marca también la gradación en las formas de interactividad. La analogía de la experiencia reversible nos proporciona el marco adecuado para vincular analógicamente los distintos conceptos de interacción. En la medida en que seamos capaces de reconocer el tipo de

experiencia reversible que al que pertenece cada actividad interactiva, estaremos en el camino de pasar de una colección de definiciones confusas y equívocas de interactividad hacia una explicación a un tiempo universal y flexible (por grados jerárquicos).

### B) El encuentro interhumano

«El análisis de los diversos modos de realidad nos permite descubrir una constante decisiva en la vida humana: el encuentro sólo es posible entre *ámbitos*, no entre *objetos*. Encontrarse no se reduce a yuxtaponerse tangencialmente; implica algo tan activo como entrelazar dos o más ámbitos de vida, que son centros de iniciativa, fuentes de posibilidades. Tal entreveramiento implica una forma de *presencia*, que constituye un modo altísimo de unión.

Esta *unión* por *vía de entreveramiento* se da ya en la relación operativa del conductor con el vehículo, el intérprete con el instrumento, el artesano con el utensilio. Pero acontece de modo especialmente cualificado en la interrelación de dos personas» (IC: 131)

«El descubrimiento de los ámbitos y su poder de entreverarse amplía la idea de encuentro y ensancha el horizonte de la vida humana de forma insospechada. Transforma nuestra visión del universo y nuestra situación en el mismo. Y, lo que es todavía más importante, *orienta nuestra actividad hacia un ideal mucho más ajustado al ser del hombre: la fundación de modos relevantes de unidad*» (IC: 149)

«Encontrarse significa entreverar el propio ámbito de vida y cuanto implica con realidades que pueden ofrecerme posibilidades y recibir las que yo les otorgo. El encuentro es tanto más elevado y fecundo cuanto más ricos son los ámbitos que se entreveran y más dispuestos están a comprometerse entre sí. El encuentro es un acontecimiento *relacional*, se da en la relación mutua y activa de dos o más seres. La categoría de *relación* cobra, a la luz de la teoría del encuentro, un valor decisivo en la vida humana» (IC: 153)

Si la categoría de ámbito resulta básica para comprender la propuesta dialógica, la de encuentro es sin duda la categoría fundamental, por ella (o por su falta) el hombre orienta y lleva plenitud su vida (o la pierde). En el fondo, es la experiencia de encuentro, especialmente del encuentro interpersonal, la que

inspira y alienta las reflexiones de nuestras fuentes de inspiración: personalismo, pensamiento dialógico, pensamiento existencial, cosmovisión relacional, hasta el punto de que definir al hombre como *un ser de encuentro* no resulta extraño entre estos pensadores.

Al encuentro alude toda la reflexión de Ebner sobre la palabra como ámbito de interpelación mutua entre las personas<sup>168</sup>. A los dos modos fundamentales de encuentro (mejor, de encuentro y desencuentro) alude Buber (YT) cuando distingue en el hombre sólo dos actitudes básicas: «Yo-Tú» (relación de encuentro del hombre con la realidad) y «Yo-Ello» (ausencia de tal relación, o reducción de la misma al ámbito de lo funcional). El encuentro es el espacio propio de la persona para el personalismo comunitario de Mounier, quien entiende que ni el individuo autónomo ni el diluido en el colectivo responden a la verdadera naturaleza humana<sup>169</sup>. El encuentro es el *espacio* y la experiencia en el que el hombre se ve interpelado por el Misterio en Marcel<sup>170</sup> y así con tantos otros autores. Es en el encuentro, por lo tanto, donde todos estos autores entienden que se produce el desarrollo personal del hombre hacia su plenitud.

Desgranemos las reflexiones de López Quintás sobre la categoría del encuentro. Sintéticamente, podemos afirmar que el encuentro supone: a) al menos dos realidades ambitales distintas y complementarias entre sí; b) una interrelación mutua entre esas realidades, que implica a un tiempo cierta actividad y cierta receptividad en cada una de ellas; c) dicha interrelación funda un modo de presencia donde las intimidades de esas realidades se *comunican* y se *unen* sin *fundirse* o perderse; d) los frutos de esa interrelación y mutua presencia enriquecen o perfeccionan a los ámbitos que se entreveran.

En la categoría general del encuentro caben destacar, especialmente, las peculiaridades que descubre el sujeto que participa de esta experiencia: a)

---

<sup>168</sup> O.c., 29-35.

<sup>169</sup> MOUNIER, E., «Manifiesto al servicio del personalismo», en *El Personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002, 407-420. Esta antología será citada como P.

<sup>170</sup> MARCEL, G., *El misterio del ser*, en *Obras selectas (I)*, traducidas por Mario Parajón, BAC, Madrid 2002. Ver, especialmente, «La presencia como misterio», 179-196.

encontrarse es hallarse presente; b) de esa presencia en interrelación, que es fruto de las posibilidades creativas del sujeto y de los ámbitos, brota la posibilidad del *sentido* y, en última instancia, del ideal de la *unidad*; c) el encuentro es tanto más fecundo y enriquecedor cuanto más ricos son los ámbitos que se entreveran y más dispuestos están a relacionarse entre sí; d) la experiencia del encuentro nos revela la necesidad de reflexionar sobre la *relación* como una de las categorías decisivas para la vida humana<sup>171</sup>.

Como siempre, queremos proponer, con López Quintás, algunos ejemplos de encuentro, empezando por sus formas más básicas y terminando por las más elevadas. El primero, el del conductor con su vehículo. Además de ser básico, resulta se puede extrapolar con facilidad al ámbito del usuario con alguna tecnología interactiva de orden funcional como, por ejemplo, un programa de edición digital:

«Un coche es, en principio, un conjunto de piezas ensambladas. Cada pieza es un objeto [...] Pero el coche, como instrumento para rodar, supera la condición de objeto. Es una realidad que ofrece posibilidades para viajar. La relación con el coche como objeto se funda al momento. Basta tocarle [...] En cambio, la relación del coche como instrumento que debe ser manejado requiere un aprendizaje. El conductor principiante se sienta ante los mandos y los toma como objetos a manejar. Se ve ante ellos casi como un paquete. Se ve distinto de ellos y se mueve premiosamente al manejarlos. Los considera como algo ajeno [...] Una vez que gana práctica, advierte que el coche y él están llamados a unirse y a potenciar sus posibilidades. Toma las medidas a los mandos, los siente como prolongación de sus extremidades, se mueve entre ellos con espontaneidad y libertad. Él y el coche forman un *campo operativo*, y en este campo superan las divisiones entre el aquí y el allí. El coche ofrece al conductor sus posibilidades de rodar. El conductor ofrece al coche sus posibilidades de pilotar. Este ofrecimiento mutuo de posibilidades supone un *entreveramiento creador: una forma fecunda de unidad*» (IC: 133-134).

En principio, esta forma de unidad tiene un marcado carácter funcional. No obstante, hay formas de creatividad en la conducción más allá de las meramente funcionales. «No es lo mismo conducir que conducir», reza el lema de una

---

<sup>171</sup> Para una disertación filosófica rigurosa sobre las formas y requisitos de la relación, cfr. Millán Puelles (2002: 508-517)

conocida marca de coches, dando a entender que las posibilidades que ofrecen sus vehículos son más que las meramente funcionales. Quien disfruta con Fernando Alonso en la Fórmula 1, con Carlos Sainz en el París-Dakar o con Valentino Rossi, *il dottore*, en Moto GP, sabrá a qué nos referimos cuando hablamos de la *dimensión lúdica* que acompaña al acto de conducir.

El arte nos revela cómo pueden entreverarse entre sí ámbitos de diverso rango, dando lugar a un encuentro cuyos frutos van desde la eclosión de la belleza hasta la reflexión intelectual, pasando por el goce estético de quien las contempla. El arte plástico, por ejemplo, ensambla objetos y ámbitos (IC: 138 y ss). La *Venus* de Milo y el Partenón revelan gran belleza *material*, pero esconden otra de orden matemático (relaciones algebraicas, sección áurea). El arte vanguardista vincula lo figurativo con la reflexión intelectual, y así podríamos continuar con ejemplos innumerables.

Un ejemplo más relevante es el entreveramiento entre una persona que representa a la sociedad y una persona particular (IC: 143 y ss):

«Se celebran elecciones generales. La nación se polariza en diversos grupos políticos que luchan acerbamente. Y llega el momento de proclamar al presidente electo. Recordemos las escaleras del Capitolio de Washington. El ministro de justicia representa al pueblo entero. El presidente electo es el *cabeza visible del partido vencedor*, pero, cuando jura su cargo ante el ministro, el campo que abarca se amplía. Su condición de *ámbito de realidad* gana un alcance superior: pasa a ser *representante de todo el pueblo*. [...] Su *ámbito de vida* es distinto, implica *el conjunto de fuerzas directivas de la nación*. El acto de proclamación, en el que se declara a tal persona presidente, significa el entreveramiento del ámbito del pueblo, con cuanto implica -incluso las luchas políticas-, y el presidente como cabeza visible de un equipo gobernante, visto como un ámbito de posibilidades directivas en todos los aspectos de la gestión pública» (IC: 144).

Es de agradecer que López Quintás plantee el entreveramiento de ámbitos de responsabilidad política con un ejemplo más allá de nuestras fronteras. Al margen de valoraciones partidistas, el ejemplo es esclarecedor: jurar el cargo implica, de hecho, algo más que la adquisición de poderes de Gobierno, sépalo o no quien lo



jura. En buena medida, el atisbo de encuentro entre gobernante y gobernados se consolidará o no, precisamente, en la medida en que el primero sea consciente del compromiso que adquiere con los segundos cuando su persona se entrevera con los ámbitos que integran el conjunto de fuerzas directivas de la nación.

Otras formas de entreveramiento abordadas por López Quintás incluyen los que se dan entre una persona y una institución, entre unos grupos humanos con otros (lo que llamamos vida social), etc. Estos últimos ejemplos ponen sobre la mesa las bases de una Teoría Política y una Sociología basadas en la categoría dialógica del encuentro mucho más humanas, más ajustadas a las exigencias y necesidades de las personas, que las actuales teorías cuya piedra angular son las relaciones de poder (Funcionalismo y Escuela Crítica, por citar dos ejemplos que hemos abordado).

Nos queda, para terminar, «el entreveramiento de unas personas con otras»:

«Indico al final este tipo de entreveramiento porque es, sin duda, el modélico, el que puede dar lugar a formas de intercambio y de presencia más intensas y fecundas, y, por tanto, a modos rigurosos de encuentro y amistad.

[...] Su grandeza reside justamente en el hecho de que corona otras formas de entreveramiento y les confiere pleno sentido» (IC: 148).

Si decíamos que el encuentro es tanto más elevado cuanto más ricos son los ámbitos que se entreveran entre sí, no debería resultar extraño que el encuentro modélico sea el que puede darse entre personas. Del mismo modo, deberíamos atisbar ya el papel que juega la comunicación humana en el pensamiento dialógico, pues el modo eminente, específico y más pleno de encuentro posible entre las personas se da en la comunicación.

«En virtud de esta doble condición corpóreo-espiritual, el ser humano es *sumamente expresivo*: goza de intimidad y puede revelarla u ocultarla. Sabe que tiene un “dentro”, un lugar reservado donde se siente independiente, libre, autónomo, *absoluto*. Una persona tiene el poder de tomar distancia frente a cuanto la rodea, verlo todo *desde su yo*. Esto significa aquí ser “ab-soluto”: poder desligarse de todo, en el sentido de ver cada realidad

desde el propio yo, a cierta distancia. Cada persona, en virtud de ese poder de actuar desde su “interioridad”, se siente *totalmente diversa* de los seres no personales y *distinta* de las otras personas. Cada persona tiene un carácter propio; es irreductible a otras; es insustituible, incanjeable. Y, precisamente por ello, los seres personales pueden unirse entre sí de manera muy superior a como se une el vegetal con la tierra en que hunde sus raíces y el animal con las realidades que componen su “medio” [...] Las personas constituyen una fuente de iniciativa especialmente poderosa, son responsables de lo que hacen y de su destino, pueden asumir como propio el papel que desempeñan en la vida» (IC: 156-157).

En este fragmento subraya López Quintás dos aspectos propios de la filosofía perenne desde su origen, aunque muy especialmente desde la tradición cristiana, como vamos a repasar con Forment. En primer lugar, la constatación de hombre como un horizonte fronterizo entre lo material y lo espiritual, como «síntesis de la realidad»<sup>172</sup> y «límite de los mundos»<sup>173</sup>. En segundo lugar, respecto de la cuestión de la incomunicabilidad metafísica de la persona humana, de su irreductibilidad conceptual e, incluso, esencial<sup>174</sup>. Es cierto que algunos autores tienen a diluir la persona en pura relación o comunicación y, por lo tanto, cuestionan el concepto tomista de «incomunicabilidad». Pero no es el caso de los autores que inspiran este trabajo. Más bien al contrario: esa incomunicabilidad radical es justo la que hace posible la comunicación. En su diálogo con el personalismo, sostiene Forment:

«Esta concepción de la persona como totalidad subsistente y distinta o incomunicable, no sólo no impide la comunicación intelectual y afectiva, sino que la origina. Las relaciones interpersonales se explican por el carácter personal de sus términos, porque son personas y, por lo tanto, porque poseen un ser propio, en un grado que está ya en el nivel de ser espiritual»<sup>175</sup>.

El ser metafísicamente distintos, únicos e irrepetibles funda la apertura intencional del hombre a la realidad y a los otros hombres: «La persona es lo más incomunicable metafísicamente, pero es lo más comunicable intencionalmente por

---

<sup>172</sup> Santo Tomás de Aquino. *El orden del ser*, 79.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>174</sup> *Personalismo medieval*, 256 y ss.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 286.

el entendimiento y el amor»<sup>176</sup> pues «la vida personal requiere la comunicación con el mundo de las otras personas, para su propia promoción o desarrollo»<sup>177</sup>.

El reconocimiento de la persona como totalidad subsistente y distinta o incomunicable, su constitución como ser único e irrepetible, nos brinda una mejor comprensión del hombre y de la articulación de dos realidades que Aristóteles no hermanó suficientemente. Para el griego, la felicidad humana está en la vida teórica o contemplativa, entre otras cosas, por ser la forma de vida más autónoma. Cuando luego expone la dimensión esencialmente social del hombre y la virtud de la amistad civil, su supuesta autonomía individual queda mermada, y ha de resolver el asunto atendiendo a lo que de divino hay en el hombre (vía contemplativa) y a lo que demasiado humano tiene (necesidad de los otros por su limitación material). Desde otro punto de vista: el hombre comparte su género con el resto de los vivientes sensibles (animalidad) y se diferencia de ellos por su diferencia específica (racionalidad, sociabilidad). Entre los hombres no hay diferencias «sustanciales», no son únicos e irrepetibles, su distinción viene dada por la materia y por la actualización mayor o menor de una misma y general «forma» o «naturaleza». En este sentido, los hombres no se comunican entre sí, estrictamente, nada *nuevo*, sino que sólo comparten un grado de virtud o desarrollo que, en cierto modo, ya poseen, y que buscan sólo en quien lo posee en un grado eminente (la amistad auténtica sólo es posible entre los virtuosos, entre los que encarnan más completamente la «forma» hombre). La comunicación entre los hombres, si bien responde a una dimensión natural en ellos, es de hecho una relación accidental -accidente necesario, pero no *original*-.

La Antropología medieval, por el contrario, al suponer que cada hombre es único e irrepetible, entiende que la comunicación y cada relación de un hombre con otro es algo *original* al menos en un triple sentido: el de que origina entre los hombres algo –una relación- realmente nuevo; el de que se eso originado es irrepetible e irremplazable; y el que esa relación originada proporciona a cada hombre un

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, 286.

<sup>177</sup> *Ibid.*, 294.

enriquecimiento y desarrollo personal que no puede proporcionarle el trato con ningún otro hombre<sup>178</sup>.

El texto de Forment al explicar dos aspectos clave en la tradición medieval, subraya un aspecto nuclear del pensamiento dialógico: la «distancia originaria» del hombre frente al mundo y los otros hombres (distancia que sólo puede tener el que es esencialmente distinto) y, gracias a ello, la posibilidad de la auténtica relación. Buber lo trabajó en «Distancia originaria y relación», al sostener que:

«el principio de lo humano no es simple, sino doble [...] de tal manera que uno es el presupuesto del otro. El primero es llamado distanciamiento originario, el segundo entrar-en-relación. Que el primero es condición del segundo resulta del hecho de que sólo se puede entablar una relación con un existente distanciado o, dicho de modo más preciso, con aquello que ha llegado a convertirse en un ‘frente-a’ independiente. Pero un ‘frente-a’ independiente solamente existe para el ser humano»<sup>179</sup>.

El texto no sólo avala el anclaje metafísico de Buber (aunque su análisis sea fenomenológico), sino que encierra la dualidad propia del pensamiento dialógico y personalista: el primer movimiento nos hace *hombres* en un *mundo* -frente a los animales, que viven en un medio<sup>180</sup>-. Pero es el segundo movimiento el que nos edifica como personas, al comprometernos con ese *mundo* con una «intuición sintética» (en el sentido de que nos situamos siempre en lo concreto, pero desde una *intuición* de totalidad y unidad). Esa intuición sintética es la que vincula lo conocido con lo desconocido, la presencia de la totalidad sin la totalidad presente y las demás tensiones propias del pensamiento dialógico de Buber<sup>181</sup>, que ya

---

<sup>178</sup> Lewis muestra esto al reflexionar sobre la amistad: «En cada uno de mis amigos hay algo que sólo otro amigo puede mostrar plenamente. [...] Ahora que Carlos ha muerto, nunca volveré a ver la reacción de Ronaldo ante una broma típica de Carlos. Lejos de tener más de Ronaldo al tenerle sólo “para mí”, ahora que Carlos ha muerto, tengo menos de él». LEWIS, C. S., *Los cuatro amores*, traducido por Pedro Antonio Urbina, Rialp, Madrid 2002, 73. Las categorías que maneja Lewis para esta explicación son insuficientes (reflexiona sobre lo que las relaciones afectan a los sujetos, no sobre las relaciones mismas), pero sirven justo para explicar cómo el encuentro interpersonal genera *entre* los amigos una realidad *original* irrepetible.

<sup>179</sup> BUBER, M., «Distancia originaria y relación», en BUBER, M., *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*, traducido por Ricardo de Luis Carballada, Caparrós, Colección Espirit, Madrid 2005, 10. Este libro será citado como CH.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 12 y ss.

abordamos y tematizamos nosotros al explicar la intuición intelectual inmediata-indirecta.

Esta misma dualidad la podemos encontrar también en el personalismo, y Mounier la sintetizó con claridad en los dos grandes caminos que puede tomar el hombre: la *despersonalización* y la *personalización*<sup>182</sup>. Debemos entender ambas expresiones en el plano ético (la vida práctica), no en el metafísico. En el primer camino, el hombre renuncia justo a su distinción, a su irreductibilidad, a su identidad... y lo hace por no ser fuente de iniciativa de su propia vida, por no buscar encuentros y formas elevadas de unidad. En el segundo, el hombre llega a ser cada vez más sí mismo, precisamente en su tarea de salir de sí, de fundar modos valiosos de unidad, de su capacidad de compromiso con realidades valiosas<sup>183</sup>.

En síntesis, la forma modélica de encuentro se da entre las personas porque: a) las personas son frontera o síntesis de lo corpóreo-espiritual y; b) las personas son únicas e irrepetibles con una intimidad irreductible que las hace situarse frente a la realidad como algo distinto. Además, c) esa distancia les permite conformar un *mundo* y disponer de una *fuentes de iniciativa*, de una *capacidad de respuesta* creativa poderosísima, y; d) y según el grado de compromiso y la realidad con la que se comprometen se juegan su destino, en un camino que les acerca bien a su plenitud, bien a su perdición.

#### 4.4. Exigencias del encuentro

Antes de abordar de lleno nuestra Teoría de la Comunicación en clave dialógica, debemos aquilatar mucho más nuestra reflexión sobre la categoría de encuentro, no sea que caigamos en la banalidad de reducir la experiencia de encuentro a un sentimiento más o menos vacío o a experiencias emocionalmente fuertes pero infrapersonales. Para distinguir el encuentro auténtico de experiencias que tal vez

---

<sup>182</sup> MOUNIER, «El Personalismo», en P, 690 y ss.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 745 y ss.

puedan parecerlo, vamos a subrayar las exigencias propias del encuentro -sin las cuales no es posible vivir con hondura esta experiencia- y, en el siguiente epígrafe, los frutos del mismo -si no se dan, es que lo experimentado no es tal encuentro-.

Sostiene López Quintás que, por su especial condición de personas, los sujetos:

«no sólo son capaces de ofrecer posibilidades y asumir las que les son presentadas; pueden ser *apeladas* y *responder* a la apelación, y con tal respuesta apelar a su vez a quien las apeló. *Apelar* significa *invitar a asumir activamente un valor y realizarlo en la propia vida*. *Responder* implica *asumir un valor*, y la forma de hacerlo constituye una apelación a quien hizo la primera invitación» (IC: 157)

Ese esquema de apelación-respuesta, como ya abordamos desde el punto de vista del conocimiento humano, distingue al hombre de los animales, y precisamente por suponer un acto libre, no determinado, exige «ser *creado*» (IC: 157), lo que conlleva exigencias muy concretas: generosidad y apertura de espíritu; respeto y voluntad de colaboración; evitar el reduccionismo; tolerar el riesgo que implica la entrega; estar disponible para el otro; veracidad y confianza; el agradecimiento y la paciencia; capacidad de asombro y sobrecogimiento; la comprensión y la simpatía; la ternura, la amabilidad, la cordialidad; la flexibilidad de espíritu; la fidelidad; compartir valores y, sobre todo, el ideal de la unidad; y la capacidad de perdonar.

#### A) Generosidad y apertura de espíritu:

«El encuentro es una *relación colaboradora* que no reporta dominio ni incrementa las posesiones. Vista desde el plano de los objetos, parece que no da nada, que es infecunda» (IC: 158).

La apertura es una actitud fundamental no ya para la posibilidad de encuentro sino para el descubrimiento de nuestro propio ser, según sostienen los pensadores de inspiración dialógica y personalista. Según Martín Buber: «Quien dice tú no tiene

algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación» (YT: 12). El acto de generosidad consiste en no pretender beneficio alguno en la apertura del hombre a la realidad, aunque confiemos en que esa generosidad tendrá sus frutos porque «El ser humano se torna Yo en el Tú» (YT: 31).

En la apertura a la relación interhumana se encuentra, pues, un gran valor: el de comprender el sentido de la existencia, en el llegar a ser uno mismo. Así lo ve también la politóloga Hannah Arendt, quien en su teoría política sobre la condición humana subraya que el hombre se revela a sí mismo sólo cuando se revela a los demás<sup>184</sup>.

La generosidad, sostiene Mounier, es uno de los «actos originales» de la persona, pues: «disuelve la opacidad y anula la soledad del sujeto, incluso cuando no reciba respuesta [...] Desarma el rechazo ofreciendo al otro un valor eminente ante sus propios ojos»<sup>185</sup>. Esta generosidad para el encuentro eminente incluso con quien se encuentra con primer rechazo exige a la persona «prestar la contribución de su espíritu sin merma ni desviación»<sup>186</sup>.

No sólo la apertura, sino también la generosidad, cabe leerlas en orden no sólo a lo material sino, esencialmente, en el orden del espíritu. Veamos cómo lo explica López Quintás:

«Tú me ofreces las posibilidades que tienes de clarificar una cuestión, y yo a ti las mías. Este intercambio constituye un diálogo. El diálogo es un *campo de juego y de iluminación*. Al crear un diálogo, ninguno de los coloquiantes invade el ámbito del otro y lo anula. Al contrario, potencia su lucidez y su autonomía en el pensar y razonar. Desarrolla, así, su realidad y la perfecciona» (IC: 159).

Por eso, para que se de un encuentro, las personas deben renunciar a cerrarse sobre sí mismas, deben estar abiertas a la realidad. Recordemos que esta apertura

---

<sup>184</sup> ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 203-204.

<sup>185</sup> «El Personalismo», en P, 701.

<sup>186</sup> BUBER, M., «Elementos de lo interhumano», en D, 87.

no implica hacerse violencia, sino, más al contrario, responder a la propia realidad de la persona<sup>187</sup>, lo que también tiene presente López Quintás:

«Tal renuncia [la de recluirse en uno mismo] no supone una pérdida de identidad, una entrega a lo ajeno y extraño. Significa, por el contrario, el cumplimiento de una exigencia de la propia realidad que es el *entrar en colaboración*» (IC: 159).

Ya apuntamos que toda interacción supone una acción mutua entre dos agentes donde ambos se influyen mutuamente en aras de su perfección:

«Toda realidad es un ‘ámbito’ en la medida en que tiende a complementarse con otros seres para fundar nuevas realidades y desplegar así todas las posibilidades que alberga en su interior» (IC: 159).

La apertura a la realidad del otro, en el caso del hombre, supone una paradoja que también han puesto de relieve teóricos de la comunicación, al definir ésta como un «compartir sin pérdida» (TC: 59) en el que todos salen ganando. Esta cualidad de compartir sin perder, sino ganando, es posible precisamente porque lo compartido pertenece al orden espiritual de la persona.

### B) Respeto y voluntad de colaboración

«Para contemplar un cuadro y entrar en relación de presencia con él, se necesita hallar el punto medio entre la fusión y el alejamiento. En ese punto estamos a la distancia justa para tener una perspectiva sobre el cuadro y entrar con él en relación creadora de diálogo y presencia» (IC: 160).

Si para ver el cuadro debemos situarnos a cierta «cercanía a distancia», para captar bien sus formas y colores integrados en el conjunto, «para captar el *sentido* de esa trama de relaciones es necesario verlas insertadas en el mundo al que pertenecen y en el que juegan su papel expresivo» (IC: 161).

---

<sup>187</sup> BOFILL, J., *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Cristiandad, Barcelona 1950, 31. MOUNIER, «El Personalismo», en P, 700.



De igual modo que en la interacción con el cuadro sucede en las interacciones personales y en cualquier forma de relación que exija conocimiento. Debe darse un difícil equilibrio entre la distancia de lejanía, que impide todo conocimiento, y la fusión, que supone la anulación de límites y acaba con la identidad e independencia de los sujetos en relación. Este equilibrio supone: a) la distancia de perspectiva, que es una forma de «*cercanía a distancia*» que López Quintás a menudo identifica con el «respeto» (IC: 161) y que debe ser doble, la *física* y la *lúdica*, y; b) esa distancia de perspectiva debe vincularse con «la voluntad de colaboración» (IC: 162), cierto estar algo del uno en el otro y al revés. El equilibrio entre distancia de respeto y voluntad de colaboración fundan la auténtica relación de presencia interhumana.

En nuestra teoría del conocimiento ya explicamos diversas articulaciones de inmediatez, distancia y presencia. Ahora nos conformaremos con recordar la necesidad de este equilibrio. Concluamos con un ejemplo:

«Abro la radio y oigo una obra musical desconocida. Me enfrasco en la audición, me sumerjo en la obra como en una piscina, me dejo llevar por sus ritmos [...] *hay como una especie de fusión de mi ser en la obra*. ¿Puedo decir al final que me he encontrado con ella? No del todo. Pero echo mano de la partitura, la analizo, y descubro el secreto de mil pormenores [...]... A continuación, oigo de nuevo la obra. Vuelvo a entrar en relación de *vecindad e inmediatez* con ella, pero no me pierdo en sus avenidas; la *sobrevuelo*, porque conozco su estructura y sus recursos técnicos» (IC: 164).

El ejemplo de la pieza musical es análogo al que se da en la relación de amistad y en el amor conyugal. A veces, una y otra implican un sentimiento emocional fuerte, una especie de *fusión* entre amigos o amantes, que proporciona cierta sensación de vértigo, pues nos dejamos llevar por un camino en el que, pasado aquel momento, no nos reconocemos. Las experiencias de vértigo, lejos de edificarnos, destruyen nuestra personalidad, pues nos convierten en esclavos de nuestros deseos y pasiones. López Quintás aborda con rigor la actitud de respeto

entre los amantes en *El amor humano*<sup>188</sup> y dedica también un libro a explicar diversas formas de vértigo<sup>189</sup>.

### C) Evitar el reduccionismo

La actitud de respeto nos invita a evitar reduccionismos inapropiados. Tratamos esta cuestión en nuestra Teoría del Conocimiento, cuando comprendimos que una actitud de dominio que reduce el objeto-de-estudio a las variables problemáticas o funcionales no puede dar cuenta de la profundidad de lo real. La analogía con la experiencia de encuentro interhumano resulta sencilla:

«El respeto impide toda *reducción* del rango de una realidad. Si una persona me atrae poderosamente porque me parece muy valiosa y la *reduzco* a medio para mis fines, la considero como un *objeto maravilloso*, tal vez adorable, pero objeto al fin» (IC: 166).

Precisamente a este trato de objetos quedan reducidas las personas cuando, como dice Habermas, se pretende influirlas o manipularlas mediante una acción estratégica (de fines ocultos) bajo la apariencia de una acción comunicativa<sup>190</sup>.

Todo objeto, en cuanto objeto, permanece fuera, distante, extraño, ajeno. Puede ser dominado, pero no puede uno encontrarse con él. Sólo en cuanto ámbito puede entrar en relación con otros ámbitos. Ningún ser puede fundar relaciones de encuentro «sino cuando actúa con toda su energía y su riqueza de posibilidades, o, lo que es igual, cuando actúa como ámbito, no como mero objeto» (IC: 166). Así, para un diálogo auténtico Buber considera necesario «hacer presente al Otro como persona total y única» y aceptarlo como «compañero, y esto significa que lo confirma en su propio ser»<sup>191</sup>.

---

<sup>188</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A., *El amor humano, su sentido y su alcance*, Edibesa, Madrid 1994.

<sup>189</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A., *Vértigo y éxtasis*, Asociación para el progreso de las ciencias humanas, Madrid 1987. Será citado como VYE.

<sup>190</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 367-406.

<sup>191</sup> «Elementos de lo interhumano», D, 87.

#### D) Tolerar el riesgo que implica la entrega

«El que respeta una realidad y le concede independencia y posibilidades para desarrollarse plenamente conforme a su vocación propia, no tiene control sobre ella, no domina su modo de conducirse. Esto nos coloca en una situación delicada. Para encontrarme contigo, debo respetarte y al mismo tiempo entregarme confiadamente, darme a una realidad cuyo control no tengo y que puede traicionar la confianza que deposité en ella. Ni tú ni yo podemos prever de antemano las reacciones futuras del otro. De ahí que el encuentro entrañe siempre un riesgo. Pero sin encuentro no podemos realizarnos como personas» (IC: 166-167).

Dice el refranero español, y recoge *La Celestina* de Rojas, que «a quien dices el secreto das tu libertad». Cuando escuchamos a Buber hablar del diálogo auténtico, que supone mostrar tu ser -tu intimidad- al otro, revelarte tal como eres<sup>192</sup>, conviene recordar que estamos escuchando a un judío austriaco que escribía sobre estas cosas a mediados del siglo XX. Con eso presente, sobrecogen sus palabras:

«Lo que podría ser siempre, en otros ámbitos, el sentido de la palabra ‘verdad’, en el ámbito de lo interhumano significa que los hombres se comunican recíprocamente lo que ellos mismos son. No depende de que uno diga a los otros todo lo que ocurre, sino solamente de que no deje introducir subrepticamente entre él mismo y los otros ninguna apariencia. No depende de que uno se deje llevar ante otro, sino de que conceda participar en su ser al hombre con quien se comunica. De ello depende la autenticidad de lo interhumano; allí donde no se da no puede lo humano ser auténtico [...]

La extendida inclinación a vivir desde la ocasionalidad de la impresión causada en vez de desde la continuidad del ser no es ninguna “condición”. Ella tiene siempre su origen en el reverso de la (sic) interhumano mismo; es decir, la apariencia se ofrece como auxilio. A ella complace la propia cobardía del hombre y a ella se opone su valentía. Pero no se trata aquí de un ser-así ineluctable ni de un resignarse. Se puede combatir por llegar hacia sí, es decir, por la confianza en el ser. Se combate con variables resultados, pero nunca en vano, incluso si se cree sucumbir. A veces se ha de pagar cara la vida desde el ser; pero el pago no es nunca demasiado caro»<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> «Elementos de lo interhumano», D, 76-77.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 77-78.

Evidentemente, cada interacción concreta conforma riesgos y posibilidades evaluables de muy distinta forma. No nos atrevemos a dirimir si hay o no relaciones interhumanas que uno debe evitar, pero sí podemos asegurar que el encuentro sólo es posible cuando la apuesta va muy en serio. Por eso López Quintás no dice «aceptar», sino «tolerar» el riesgo. Porque ese riesgo puede revelarse como malo, puede suponer un precio alto... aunque ese mal merezca ser asumido por buscarse un bien mayor. Por eso, López Quintás asegura que se impone una pregunta:

«¿Qué es preferible, la creatividad a través del riesgo, o la seguridad sin creatividad? [...] La filosofía dialógica o personalista opta por correr el riesgo de mantenerse *cerca a cierta distancia* y fundar así el *espacio de libre juego* en que se da el encuentro» (IC: 167).

Retomemos el ejemplo de la natación. El agua transparente y limpia de una piscina me atrae de dos maneras. Como objeto, me invita a actuar sobre mí refrescándome. Como ámbito, me apela a nadar en ella, me ofrece un campo de posibilidades creativas de interacción. Ahora bien, si yo no sé nadar, intentar ese encuentro impulsivamente es, más que un riesgo, una imprudencia de previsibles resultados: que yo no sea capaz de asumir las posibilidades del agua de forma creativa y esas mismas posibilidades terminen por ahogarme. La actitud propiamente creativa exige, reconocer que para tolerar ese riesgo es necesario recibir clases, empezar a nadar por zonas donde no cubre, etc. Si nunca he nadado, echarme al mar bravo sin nadie cerca o, si nunca he esquiado, iniciarme en ese deporte de nieve lanzándome por una pista profesional no es *situarse a distancia de perspectiva*, no es conocer ni la propia realidad ni la del ámbito con el que se pretende interactuar y, por lo tanto, no es una actitud propiamente dialógica ni creativa.

#### E) Estar disponible para el otro

«El hombre de *actitud disponible* se halla en todo momento dispuesto a correr los riesgos que implica la creatividad, a salir del ámbito cerrado de su yo para entrar en juego con

quien le invita a colaborar. Lo hace con serena confianza, bien seguro de que, si realiza dicha salida de forma creativa, no se perderá como persona. [...]

La disponibilidad de espíritu consiste en la decisión de asumir las posibilidades que las otras realidades ofrecen y otorgar las que uno posee. El hombre disponible no teme este intercambio porque sabe que él logra, sin buscarlos expresamente, el tipo de amparo y afianzamiento en sí mismo que es propio de un ser nacido para la creatividad» (IC: 169).

Aquí se hace patente el riesgo que explicábamos arriba. Primero, al otorgarle al otro posibilidades de interacción conmigo, revelándole aspectos de mi propio ser; y a la inversa, también se da el riesgo de *responder* a la interpelación del otro sujeto *comprometiéndome, colaborando* con él. Ambas disposiciones suponen confirmar en el encuentro las actitudes antes citadas de apertura y generosidad. Ahora bien, ese riesgo es *tolerable* porque sólo asumiéndolo logra el hombre la *seguridad* o el afianzamiento que le es propio, por la propia dimensión social del sujeto.

#### F) Veracidad y confianza

«El hombre es un ser que tiene intimidad; puede manifestarse como es o como no es. Si, en mi trato contigo, no me manifiesto tal como soy, demuestro que no deseo compartir mi ámbito de realidad con el tuyo. Mi lenguaje no es vehículo de creatividad, sino máscara que oculta intereses egoístas. Mis palabras falaces despiertan tu desconfianza frente a mí y te llevan a replegarte en una soledad que imposibilita el encuentro.

Por el contrario, cuando me revelo tal como soy, con franqueza y transparencia, manifiesto una voluntad auténtica de entreverar mi ámbito con el tuyo. Esta actitud es arriesgada, como sabemos, y denota que tengo confianza y fe en ti. Al ofrecerme a ti, de modo *confiado* y por ello vulnerable, te inspiro a la vez *confianza*. Al compartir una misma actitud de *confianza*, nos hacemos *confidencias*, aceleramos el encuentro. Un momento de confidencia fomenta más el encuentro que un largo periodo de trato superficial» (IC: 169-170).

Ya hemos tratado la relación dialógica entre verdad y lenguaje y su necesaria vinculación. Volveremos con ello en nuestra Teoría de la Comunicación de la mano de autores tan diversos como Ebner, López Quintás, Arendt, Buber,

Heidegger, Habermas y Tomás de Aquino. Cuando hablemos de la comunicación como el elemento en el que habita la realidad social también justificaremos, bajo el amparo de estos mismos autores, cómo la veracidad en las acciones comunicativas es fundamental para mantener la estructura natural de confianza que hace posibles las relaciones humanas y sociales.

Conviene ahora resaltar la interna vinculación entre veracidad y confianza. La veracidad es una actitud que puedo formar por mi parte: no dejar que ni lo falso ni la apariencia velen la verdad de lo que cuento o la verdad de lo que soy. Pero la confianza es siempre un regalo que ofrezco *a priori* a mi interlocutor. En primer lugar, por tolerar el riesgo de hacerle *confidencias*. En segundo lugar, concederle *crédito* sin pedirle *aval*: aceptar su palabra y su persona y dar por buena -honesta- la intencionalidad de su interacción conmigo. Supone también poner entre paréntesis nuestros prejuicios, miedos o intereses antes y mientras dure el encuentro. Sin el *a priori* de confianza, ni yo seré veraz, ni estaré abierto a lo sorprendente o valioso que el otro pueda ofrecerme, ni generaré en el otro la confiabilidad necesaria para que él mismo sea confiado y veraz. Cuando sospecho de las palabras, la intención o la persona con la que me relaciono resulta absolutamente imposible comprenderle adecuadamente y, menos aún, encontrarme realmente con él. Así, sólo en clima de mutua confianza se hace posible la comunicación *en verdad* entre las personas. Si uno sospecha, por veraz y bienintencionado que sea el otro, no puede haber auténtica comunicación. Una vez creado el clima de confianza, la veracidad es una exigencia para mantenerlo, confirmarlo y alimentarlo<sup>194</sup>.

---

<sup>194</sup> Bajo estas claves se entiende el viejo proverbio árabe: «La primera vez que me traicionas es culpa tuya; la segunda, es culpa mía». La primera vez, la confianza es un *a priori* que uno debe exigirse a sí mismo, a pesar del riesgo que supone. Cuando esa confianza es traicionada, la nueva posibilidad de encuentro es muy difícil de salvar. En guerra, sabemos cómo se paga el precio de la traición. En los negocios, la posibilidad de un nuevo encuentro es altamente improbable. Sólo en el seno de la amistad y el amor, por sobreabundancia de bien y con las condiciones de arrepentimiento y perdón, es posible *volver a empezar*, pero el traicionado asume que el riesgo de esta *segunda* confianza es todavía mayor.

El clima de veracidad y confianza engendra intimidad y crecimiento personal:

«Es sabido que nada incrementa más la intimidad que la comunicación frecuente y sincera de cuanto atañe a la propia persona: ideas, proyectos, actividades y, sobre todo, sentimientos.

A medida que aumenta la intimidad en el encuentro, se acrecienta la personalidad de quienes crean esa relación; sus perfiles personales se hacen más precisos, pero, cuanto más marcados están los perfiles de cada personalidad, más intensa es la comunicación y la intimidad, porque tales perfiles dejan de ser *barreras que separan* para convertirse en *lugares vivientes de integración*. [...]

*En este plano de la creatividad no rigen las leyes que determinan el modo de relacionarse los cuerpos opacos.* Tu crecimiento personal no se realiza a costa del mío, y viceversa. Si ambos estamos prontos para colaborar, el desarrollo personal de cada uno no hace sino aumentar nuestras posibilidades de éxito en la tarea común que realizamos» (IC: 170)

Anticipamos, con esto, algunos de los frutos del encuentro. No podía ser de otro modo: si el hombre es un *ser de encuentro*, su crecimiento personal ha de venir justo de vivir experiencias valiosas y profundas de encuentros interpersonales. En cierto modo, las exigencias anteriores nos iban preparando para esta, como esta lo hará para las siguientes.

### G) El agradecimiento y la paciencia

«Esta comunidad de acción sólo es posible si estamos impulsados por una actitud de *agradecimiento* y no de *resentimiento*. El resentido tiene pesar por un valor que lo supera y humilla. El agradecido acoge de buen grado todo aquello que lo enriquece.

El encanto peculiar de la pequeña *Momo*<sup>195</sup> radicaba en su facilidad para escuchar a los demás. *Estar a la escucha* implica una actitud de apertura, agradecimiento y paciencia. Es paciente el que sabe ajustarse al ritmo de otras personas, al *tempo* que imprimen a su comportamiento. Ese ajuste sólo es posible cuando no se persigue tanto el logro de gratificaciones inmediatas como la creación de relaciones de largo aliento.

Todo lo grande que hay en la vida humana es fruto de un proceso lento de maduración; no es un producto de procesos acelerables a voluntad» (IC: 171)

---

<sup>195</sup> Nota en el original: Cf. M. ENDE, *Momo* (Alfaguara, Madrid, 1985).

Es agradecido quien siente gratitud, quien estima el favor que ha recibido y corresponde a él de alguna manera. La comunidad de acción, la interacción humana, logra cotas de gran plenitud si está alentada por una actitud de agradecimiento. Cuando no es así, la acción conjunta es posible, pero tanto el recorrido de ésta como capacidad de sacar lo mejor de nosotros en ella, queda mermada.

Esto es así no sólo en las comunidades de afecto (familia, amigos, etc.) sino incluso en aquellas donde el éxito o el beneficio resultan vitales. De ahí que el agradecimiento figure entre las variables de la inteligencia emocional, parte esencial del llamado «factor humano» para el éxito en las empresas, aspecto clave en la literatura empresarial contemporánea<sup>196</sup>. Roberto Servitje, quien lleva más de 20 años en la dirección corporativa del Grupo Bimbo, relata cómo el trato dado a los empleados fue esencial para su agradecimiento por la confianza y fidelidad de la compañía, hasta el punto de que el grupo creció y se internacionalizó gracias a la colaboración de todos justo en momentos de depresión económica<sup>197</sup>.

Por otro lado, toda interacción supone la creación de un ritmo que no es el de ninguno de los sujetos que interactúan, sino el de la acción conjunta de todos ellos, y este ajuste sólo es posible cuando, por encima de la consecución de objetivos concretos a corto plazo, se piensa con amplitud de miras y largo alcance. Es cierto que hay determinados ámbitos de colaboración orientados al logro, pero según el tipo de logro buscado, los caminos deberán ser diversos. Daniel Innerarity<sup>198</sup> se ha ocupado en diversos foros sobre cómo afrontar el reto de la creatividad y la innovación desde los poderes públicos. Destaca la paradoja de cómo las inversiones en esta área pretenden *exigir* resultados al modo de la productividad tradicional, e insiste en que los procesos de creatividad y de

---

<sup>196</sup> MØLLER, C., en colaboración con BAR-ON, R., *El factor humano. Inteligencia emocional. Mejorando la eficacia individual y de la organización*, Time Manager International, Barcelona 2001.

<sup>197</sup> SERVITJE, R., *Bimbo, estrategia de éxito empresarial*, Pearson Educación, Mexico 2003.

<sup>198</sup> INNERARITY, D., «La Europa de la creatividad», en el diario *El País*, edición Nacional, 4-01-2009. Disponible en:  
[http://www.elpais.com/articulo/opinion/Europa/creatividad/elpepiopi/20090104elpepiopi\\_5/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/Europa/creatividad/elpepiopi/20090104elpepiopi_5/Tes)



producción son bien distintos<sup>199</sup>, pues los segundos, más que implementar programas, requieren de crear espacios y tiempos donde pueda *surgir* la creatividad. A su modo, Innerarity pide *paciencia* para el desarrollo de la innovación. Es decir, exige que se respete este proceso en su ritmo y criterios propios.

De nuevo, respeto y paciencia son exigencias más fáciles de asumir cuando se han vivido los frutos de las exigencias anteriores -como veracidad y confianza- y nos prepara para asumir el resto de exigencias del encuentro.

#### H) Capacidad de asombro y sobrecogimiento

La capacidad de agradecimiento, de acoger activamente lo valioso y responder de alguna manera a ello, sólo es posible cuando el hombre es capaz de *sobrecogerse*, de *asombrarse*, con la apelación que recibe.

«Gabriel Marcel solía decir: “Lo más profundo que hay en mí no procede de mí”. Esta confesión arranca de una actitud de apertura humilde, de la prontitud para reconocer que la propia grandeza se gesta en el diálogo, no en la retracción egoísta.

El hombre abierto de este modo funda *espacios de acogimiento de lo valioso*, de intercambio de posibilidades, en definitiva, de *encuentro*» (IC: 171).

De Platón hasta hoy, es compartido por la mayoría de los pensadores que el origen del filosofar procede fundamentalmente del asombro del hombre ante el mundo. Es esta capacidad de asombro la que le lleva a interrogar por vez primera a la realidad. Ya no sirven respuestas puramente míticas, fruto de la imaginación del hombre: surge, del asombro, el diálogo profundo y desinteresado, en absoluto

---

<sup>199</sup> En el esquema de pensamiento que estamos desarrollando en esta tesis, se ve con claridad que la producción responde a los criterios propios del mundo de lo *objetivo*, en el sentido de lo mensurable, dominable, predecible, etc., mientras que la creatividad es una actividad ambital, que exige asumir las reglas del entreveramiento de ámbitos.

pragmático -como testimonian los presocráticos-, del hombre con el mundo<sup>200</sup>.

Así los plasmó Aristóteles:

«Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los primeros que filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración. [...] el que ama un problema o se admira, reconoce su ignorancia. [...] esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida» (*Metafísica*, I, 2).

Este asombro supone el paso del *mito* a la *teoría*, definida por Heidegger como el encuentro pleno del hombre con el mundo, como la acción donde lo real y el hombre se hacen mutuamente presentes<sup>201</sup>.

Si podemos considerar la reflexión del Estagirita como la más lograda de la filosofía griega, no es porque se plegara en su genial interioridad, sino por su diálogo fecundo con quienes le precedieron. Desde Sócrates, el diálogo del ignorante con los que (supuestamente) más saben sobre algo es el medio en que se hace presente y se profundiza en la verdad. La afirmación de Bernardo de Chartres, repetida por físicos de la talla de Isaac Newton y Stephen Hawking, «Somos enanos encaramados en los hombros de gigantes», alude precisamente al vínculo entre humildad, sobrecogimiento y capacidad creativa.

La reflexión filosófica y el progreso científico no son los únicos ámbitos que requieren esta actitud. Aristóteles y Tomás de Aquino convienen en señalar que tanto el poeta como el filósofo tiene en común el que ambos han de habérselo con lo maravilloso. Buena parte de la grandeza del artista reside, precisamente, en su capacidad para asombrarse o sobrecogerse ante una realidad, y de comunicar ese sobrecogimiento, de un modo que jamás nadie supo plasmar antes. La antología

---

<sup>200</sup> Cf. GAMBRA, R., *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid 1961, 35-36; MARÍAS, o.c., 3-4. JASPERS propone como origen de la filosofía, junto al asombro, la duda y la conmoción, la misma comunicación, o.c., 23-30.

<sup>201</sup> «Ciencia y meditación», en *Filosofía, ciencia y técnica*, 159-163.

de textos de artistas, filósofos y escritores de Federico Delclaux<sup>202</sup> está cuajada de testimonios de esto: Albert Camus, Péguy, Paul Cezanne, Le Corbusier, etc.

### I) La comprensión y la simpatía

La comprensión no es invocada en este caso como una facultad del inteligente, sino como una actitud vital muy vinculada a la simpatía. El que es *comprensivo* con otro:

«le da categoría, reconoce su derecho a tener un modo de ser propio, no le exige que se acomode a lo que uno piensa que debería ser. Este tipo de *comprensión* va muy unido a la *simpatía*. La simpatía es una virtud fecundísima que debemos cultivar. Se piensa a menudo que ser simpático es una cualidad connatural; se tiene o no se tiene. Ciertamente que hay personas especialmente abiertas, comunicativas, graciosas, que conectan rápidamente con las demás y hacen fácil y fluida la comunicación [...] Pero hay otro concepto más profundo de simpatía: la facilidad para sintonizar con los demás, acoplarse a sus gustos y modo de ser, ritmar el paso con el suyo, vibrar con sus venturas y desventuras» (IC: 172).

Definir el *comprender* como una operación no sólo cognoscitiva, sino moral y afectiva, es una de las insistentes pretensiones del pensamiento dialógico y existencial. Está en la raíz de combatir el espíritu analítico que desvinculó inteligencia, moralidad y afectividad. Pero al vincular la comprensión a las dimensiones afectiva y moral de la persona, la propia noción intelectual de comprender se ve afectada. Veamos el planteamiento de Buber:

«¿Qué significa, sin embargo, comprender a un hombre, en el sentido estricto en que utilizo esta palabra? Comprender una cosa o un ser significa, en general, experimentarlo como totalidad y, a la vez, sin abstracciones restrictivas, en toda su concreción. Pero aunque esté situado como un ser entre seres y como una cosa entre cosas, un hombre es algo categorialmente diferente de todas las cosas y seres en la medida en que no puede ser realmente comprendido sin que se le comprenda a él solo entre todos los hombres en todo su propio don espiritual [...] Comprender a un hombre significa, especialmente, percibir su totalidad como persona en el espíritu, percibir el medio dinámico que imprime a todas

---

<sup>202</sup> DELCLAUX, F., *El silencio creador. Antología de textos*, Rialp, Madrid 1969.

sus exteriorizaciones, acciones y actitudes un comprensible signo de exclusividad. Pero tal comprender es imposible si y en tanto el Otro resulta ser desligado objeto de mi reflexión u observación, pues a éstas no se da a conocer tal totalidad ni sus medios; ello es posible, ante todo, si encuentro al Otro elementalmente en relación, si me es presente. Por todo ello describo el comprender, en este especial sentido, como la presentificación personal»<sup>203</sup>.

*Comprender* se distingue aquí del mero *entender* por abarcar más campo. Lo entendido *cabe* en un discurso, en un concepto, en una explicación. Cuando uno se atiene sólo a lo entendido, y no a la realidad a la que lo entendido remite, cae en *abstracciones restrictivas*. Lo comprendido excede esas categorías. Recordemos cómo la intuición intelectual inmediata-indirecta vincula tensionalmente el *discurso* en el que se me da lo ya conocido con lo *profundo* dado en la intuición, que siempre lo sobrepasa. Comprender es ese atender más a lo profundo que a lo ya discurrido, o si parafraseamos la feliz expresión de Chillida<sup>204</sup>, atender más al conocer que al conocimiento mismo.

Si así podemos tratar de comprender las *cosas*, la comprensión de la persona exige atender especialmente a la totalidad de sus dimensiones, especialmente a las de orden intencional (acciones, actitud), desde el punto de vista -bajo el modo de ser- de ese mismo hombre. Por eso vincula López Quintás comprensión y simpatía, cualidad que la literatura de la inteligencia emocional llama *empatía*<sup>205</sup>. Esta distinción explica bien la sensación que tenemos cuando decimos que alguien «no nos comprende». Quizá entiende nuestra situación o problema incluso mejor que nosotros, pero «no nos comprende» porque no atiende a la dimensión de exclusividad que se da en nuestra situación.

---

<sup>203</sup> «Elementos de lo interhumano», D, 80-81.

<sup>204</sup> «Prefiero el conocer al conocimiento [...] Nunca se sabe bastante, de ahí que también en lo conocido se halle lo desconocido y su llamada». CHILLIDA, E., *Escritos*, La Fábrica Editorial, Madrid 2005, 46-47.

<sup>205</sup> Daniel Goleman define la empatía como «la capacidad de sintonizar emocionalmente con los demás» y considera que entrenar esta capacidad beneficia actividades muy diversas «desde las ventas, hasta la dirección de empresas, pasando por la compasión, la política, las relaciones amorosas y la educación de nuestros hijos». Por vía negativa, destaca que la ausencia de empatía es muy reveladora, pues «podemos encontrarla en los psicópatas, los violadores y los pederastas» GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1996, 163.

Queremos rescatar también dos aspectos del comprender que trabaja Heidegger en las páginas de *Ser y Tiempo*: «El comprender es siempre un comprender afectivamente templado» y «en el comprender se da existencialmente [...] poder-ser»<sup>206</sup>. Con ello subraya dos aspectos. El primero, la exigencia existencial que supone el comprender, la implicación de toda la persona en él. El segundo, el carácter relacional de la comprensión, que implica no sólo las relaciones existentes de lo comprendido, sino también las posibles, y cómo esa misma comprensión de las posibles es cierta llamada a su existir. De ahí el vínculo íntimo entre la comprensión y la virtud clásica de la prudencia. La prudencia no sólo consiste en *juzgar adecuadamente* algo, sino también en *prever las posibles consecuencias* que aquello entendido tendrá en todo lo que le afecta o es afectado por ello y *saber actuar* ante eso de la mejor forma posible<sup>207</sup>.

Comprensión y simpatía aparecen, por tanto, como dos requisitos para la plenitud del encuentro interpersonal y son subrayadas, además, por diversos autores, como fines propios de la comunicación humana<sup>208</sup>, donde puede alcanzarse «la reciprocidad en el conocimiento y el amor»<sup>209</sup>. Cuando faltan, aparece «la hosquedad, la impermeabilidad, la oclusión en sí mismo, la tendencia a interponer un desierto estratégico entre uno mismo y los demás» (IC: 173), actitudes que, evidentemente, imposibilitan el encuentro.

#### J) La ternura, la amabilidad, la cordialidad

«sin cierta dosis de ternura no es posible el encuentro. Encontrarse implica entreverar ámbitos de vida y esa forma intensa de unión debe ser facilitada por la dulzura de trato, la cordialidad, la amabilidad, el buen humor, la suavidad de expresión.

Estas cualidades -atendamos a ello- pueden ir bien unidas con la firmeza, la seguridad en sí mismo, la solidez de convicciones, el entusiasmo en la defensa de la propia posición. Si

<sup>206</sup> O.c., § 31, 161-162.

<sup>207</sup> Pieper explica genialmente que la prudencia no es una virtud sólo de la inteligencia, sino *madre* de las virtudes morales, pues alienta al mejor actuar posible. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, traducciones de Carlos Melches, Manuel Garrido, Rufino Gimeno Peña, Alfonso Dandau y Raimundo Pániker, Rialp, Madrid 2001, 33 y ss.

<sup>208</sup> MARTÍN ALGARRA, TC, 157; JASPERS, *Introducción a la filosofía*, 30.

<sup>209</sup> FORMENT, *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser*, 142.

juego contigo, no necesito dejarme ganar para mostrarme tierno. Debo hacer todo lo posible para vencerte, que en eso radica la gracia del juego. Pero puedo hacerlo sin agresiones y humillaciones, de forma cordial [...]

*Competir* no se opone a *colaborar*, como el ardor en mostrar que uno es apto no debe anular la afabilidad, que es una forma de ternura» (IC: 174).

El auge de la competitividad parece obligar tanto al empleado de banca como al jugador de fútbol a pedir perdón por ser cordial. Sin embargo, firmeza y cordialidad no sólo son conciliables, sino que además el éxito del encuentro depende, precisamente, de esa conciliación. Ser muy firmes sin cordialidad lleva a la anulación de la iniciativa del otro, o a su rebelión. La cordialidad que renuncia a la firmeza, a la seguridad en uno mismo y a la solidez de convicciones reduce todo a lo anodino.

Desde la dirección de equipos a la educación de los hijos requieren de ese delicado equilibrio. De nuevo es la inteligencia emocional la que ha llevado estas reflexiones al ámbito empresarial. Goleman ahonda en estas cuestiones bajo el epígrafe de «Ejecutivos con corazón»<sup>210</sup>, especialmente en las situaciones de crítica, motivación, aceptación de la diversidad, lucha contra los prejuicios y el combate contra la intolerancia.

### K) La flexibilidad de espíritu

«El que es afable se esfuerza en ser flexible cuando es necesario, porque está dispuesto a coordinar su vida con la de los demás. Esta coordinación debe hacerse dentro de los límites que marca la fidelidad a las propias convicciones, a la línea de conducta que uno se ha marcado. Si uno es *afable* y no *débil de carácter*, sabe distinguir muy bien cuándo un modo de actuar viene exigido por un deber y cuándo responde a terquedad y amor propio» (IC: 174)

Un ejemplo paradigmático de flexibilidad de espíritu es el *diálogo*:

---

<sup>210</sup> O.c., 239 y ss.

«Para dialogar de verdad se requiere una gran flexibilidad de espíritu, no aferrarse a propias ideas con terquedad, estar dispuesto a modificar los propios puntos de vista si las razones del compañero de diálogo instan a ello de manera convincente. El hombre flexible puede muy bien ser tenaz y entusiasta en la defensa de sus opiniones, pero es tolerante y está dispuesto a defender las opiniones opuestas con igual entusiasmo y tenacidad si le convencen de que debe cambiar» (IC: 175).

La figura de Sócrates en los primeros diálogos de Platón es quizá el mejor referente de esto. Sócrates se muestra genialmente capaz de cambiar los puntos de vista, de abordar las cuestiones desde distintos ángulos, de abandonar su discurso y poner como punto de partida los esquemas intelectuales del otro... tan capaz, que a menudo desespera a sus interlocutores, demasiado preocupados por aferrarse a unas tesis o esquemas intelectuales nos haberlos propuestos ellos, y no por la verdad que encierran. La *victoria* socrática viene, las más de las veces, no porque Sócrates defienda su argumento, sino porque *obliga* a los otros a llegar a él al reducir al absurdo el resto de posturas. Por otro lado, Sócrates es muy consciente de las líneas que no puede traspasar en su argumentación, hasta el punto de sacrificar su propia vida para no traicionar sus convicciones.

Es conocida la afirmación «todas las personas son respetables, pero no lo son todas las ideas». La frase es formalmente verdadera, pero normalmente se usa como arma en el contexto equivocado. En una discusión, no respetar la exposición de una idea por parte de nuestro interlocutor es no respetarle a él en su necesidad de expresarse. En ese contexto, no respetar *la expresión de la idea* es no respetar a la persona. La flexibilidad, en el proceso del diálogo, exige respetar la exposición de ideas que no compartimos y la única forma de que nuestro interlocutor las abandone empieza, precisamente, por escucharle con atención, con pedirle que desarrolle más esa idea, con mostrarnos dispuestos a dejarnos convencer por ella. Dados esos pasos, ganamos tres cosas: descubrimos lo valioso y salvable de la idea que se nos propone (o de la intención con la que la propone) y que deberemos asumir; descubrimos los puntos débiles de la idea que nos proponen (y contamos con muchas más armas para refutarla); y nos hemos ganado la confianza de nuestro interlocutor, quien, sólo después de saberse verdaderamente escuchado,

puede aceptar que su idea no es acertada. Por el contrario, quien se queda con la sensación de no haber sido escuchado, no siente ninguna necesidad de abandonar su idea, sino, más bien, de seguirla exponiendo con terquedad.

Una de las causas de incomunicación que plantea Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* viene dada por la diferente interpretación que los sujetos que interactúan hacen del «contexto normativo dado»<sup>211</sup>. Esta cuestión sólo puede ser salvada con cualidades como la comprensión, la simpatía, la cordialidad y la flexibilidad de espíritu. Así pueden evitarse malentendidos y se pueden pulir, limar o incluso aceptar diferencias importantes respecto de la interpretación del contexto normativo dado. Las únicas líneas que no pueden traspasarse son: la de abandonar el actuar exigido por un deber y la de dejar de orientar la acción hacia la promoción y el perfeccionamiento de los sujetos que interactúan.

#### L) La fidelidad

«La fidelidad es la capacidad espiritual -el poder o *virtus*- de dar cumplimiento a las promesas. *Prometer* es una acción soberana; revela una gran soberanía de espíritu, ya que exige sobrevolar el presente y el futuro y decidir hoy lo que se va a ser en adelante, bajo condiciones que no se pueden prever. El que promete corre un serio riesgo porque se compromete a actuar de la forma que hoy juzga óptima en situaciones que pueden llevarle a pensar y sentir de modo distinto [...]

El que promete se adelanta al tiempo de modo lúdico y libre. El que cumple fielmente lo prometido lo hace consciente y voluntariamente. ¿Qué es lo que mueve su voluntad a mantenerse fiel? Es la decisión de crear su vida en cada instante conforme al proyecto establecido en el acto de la promesa. La fidelidad, por tanto, es una actitud *creativa*, no se reduce al mero aguante, al hecho de soportar algo de forma inconsciente e irracional.

Por ser *creadora*, la *fidelidad* va unida con la *flexibilidad*, no con la *terquedad*. El hombre terco no atiende a razones, no da el brazo a torcer. El hombre flexible está siempre pronto a modificar la orientación de su marcha siempre que se le haga ver claramente que es equivocada» (IC: 175).

---

<sup>211</sup> O.c., I, 393-394.



Todas nuestras relaciones interpersonales y todas las relaciones sociales se sostienen bajo el presupuesto de la fidelidad a la promesa dada; y cuando ésta no se da, nos indignamos, y con razón. Cuando quedamos con un amigo, esperamos que acuda a la cita; cuando vamos a la parada del autobús, esperamos que éste aparezca y que haga el recorrido prefijado; cuando compramos algo, esperamos que funcione; cuando aceptamos un cheque, esperamos que tenga fondos, etc. La vida humana y social es posible gracias a la fidelidad a las promesas dadas; y se hace odiosa e imposible cuando faltan fidelidad y promesas. Si admitimos que la confianza es clave para el encuentro, deberemos admitir también la fidelidad, pues sólo es confiable quien se nos revela como fiel.

Ahora bien, cuando hablamos no sólo de vida humana posible, sino de plenitud de vida humana, fidelidad y promesa cobran su dimensión más exigente y problemática, y entonces aparece la creencia generalizada, debido a la errónea concepción de la libertad como ausencia de ataduras, de que la fidelidad y la promesa nos esclavizan, en lugar de hacernos libres.

La filosofía perenne distingue entre libre albedrío (libertad de elección y condición de posibilidad tanto de la libertad como del libertinaje) y auténtica libertad (la elección del mejor bien posible). El pensamiento dialógico asume esta distinción, pero pone el acento en la *relación*. El libre albedrío es una toma de distancia, una ausencia de ataduras, un primer movimiento del hombre... pero, por sí misma, no nos humaniza, sino que nos convierte en meras piedras (inmóviles por no orientarnos hacia una elección concreta) o en veletas (desorientados por cambiar de elección por mero capricho o deseo, sin un núcleo interior que oriente y ordene cada una de nuestras decisiones). La libertad auténtica es la libertad *vinculada*, es la *atadura* a una realidad valiosa que nos orienta y edifica<sup>212</sup>. La libertad vinculada es creativa por ser a un tiempo flexible y

---

<sup>212</sup> Así cabe interpretar el hecho de que Ulises se ate al mástil de su barco (el mástil es símbolo de virtud) para no atender al canto de las sirenas. Atarse al mástil simboliza el atarse a los vínculos que hacen que Ulises sea Ulises, y no otro: su vocación de héroe astuto y prudente, su esposa Penélope, su hijo Telémaco, sus responsabilidades en el trono de Ítaca y la tarea de llevar a sus hombre vivos de vuelta a casa.

firme; firme en el vínculo, flexible en el crear la propia vida a cada instante conforme a ese vínculo.

La causalidad lineal del pensamiento objetivista alienta la idea de que la libertad vinculada es atadura y determinación, estímulo-respuesta, al reducir al sujeto a efecto pasivo de la causalidad normativa. Una teleología lineal, tal vez no suficientemente articulada por Aristóteles, alimenta esta idea, desarrollada por los estoicos (el hombre tiene un destino prefijado y sólo puede aceptarlo o resistirse a él, pero esto segundo sólo retrasa lo inevitable generando además dolor y frustración). Es la causalidad reversible, recíproca, del planteamiento dialógico la que nos permite comprender a un tiempo fidelidad a la norma y promoción interior de la persona<sup>213</sup>. Para comprender la relación entre fidelidad a la norma y creatividad resulta especialmente luminoso atender al proceso de aprender a tocar un instrumento musical, así como a los procesos de creación artística en general. López Quintás ha trabajado esto sistemáticamente en su *Estética de la creatividad*.

#### M) Compartir valores y, sobre todo, el ideal de la unidad

«Para decidirse a entreverar el propio ámbito de vida con el de otra persona y crear un campo de juego común se requiere compartir valores, especialmente los más altos, que culminan en el valor supremo, el que inspira y da sentido a todo, el *ideal*. El verdadero ideal del ser humano es crear formas valiosas de unidad. Por eso puede afirmarse con razón que *no hay nada que nos una tanto como hacer el bien en común*» (IC: 176)

Si el hombre es un *ser de encuentro*, parece razonable que el ideal de la vida sea el de la *unidad*, en el sentido del encuentro profundo y pleno con lo que nos rodea. Este ideal se presenta, de nuevo, a la vez como firme y flexible. Firme, porque es una línea directriz presente (o ausente) en todas las inquietudes, motivaciones y acciones humanas y, por lo tanto, todas pueden ser juzgadas bajo ese criterio.

---

<sup>213</sup> Abordamos este tema al repasar la inspiración personalista y la concepción dinámica de la realidad. La problemática de la teleología aristotélica aparece trabajada en BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, 99 y ss.

Flexible, porque hay jerarquía tanto en el grado de unidad como en la densidad ontológica de las realidades a las cuales decidimos vincularnos (lo que unas veces exige exclusividad y otras no). La vocación a la unidad es a un tiempo una sola (universal) y muchas, tantas como personas concretas, pues cada una encierra un modo único e irrepetible de encarnar esa unidad.

Proponer la unidad como ideal de vida es lógico desde los planteamientos personalistas y dialógicos, pero es también una propuesta muy antigua, formulada quizá en su forma más articulada (liberada de panteísmos y monismos) por San Agustín. Incluso otras formulaciones sobre la naturaleza y la vocación del hombre hechas por la filosofía perenne pueden ser releídas en esta clave no ya sin hacerles violencia, sino incluso encontrando un criterio integrador y jerárquico, por comparación. La unidad (¿o fusión?) con la naturaleza en Oriente, la búsqueda de la verdad en Aristóteles (*Metafísica*, I), la unidad en el amor cristiana (*Jn.* 17), etc. Por otro lado, en las aportaciones a la Metafísica del pensamiento dialógico ya apuntábamos a que es la *unidad* (que no uniformidad) el motor del *dinamismo* de lo real, dinamismo que, lejos de disolver el orden estructural de lo real, lo acrecienta y promociona.

San Agustín viene a decir en uno de sus sermones que «aquello que ama, eso es el hombre»<sup>214</sup>. Nietzsche sostiene: «Que de ahora en adelante vuestro honor no venga determinado por el lugar de donde procedéis, sino aquel a donde os dirigís»<sup>215</sup>. La pretensión de filósofo alemán de *desvincularse* del propio origen es peligrosa además de imposible, pero ambos filósofos coinciden en señalar que el desarrollo de la persona humana (su *ser* en Agustín, su *honor* en Nietzsche) viene configurado por aquello a lo que decide unirse<sup>216</sup>.

Lejos de pretender identificar los planteamientos de los autores aquí citados, queremos, sencillamente, poner de manifiesto cómo el hombre, desde distintos

---

<sup>214</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Exposición de la Primera Epístola de San Juan*, 7, 8, en *Obras completas* (vol. 18), BAC, Madrid 1959.

<sup>215</sup> NIETZSCHE, F., «Las viejas y las nuevas tablas», n° 12, en *Así habló Zaratustra*, traducción de Francisco Javier Carretero Moreno, M. E. Editores, Madrid 1995.

<sup>216</sup> Recordemos que no hablamos aquí de la dignidad ontológica, sino de la dignidad moral.

presupuestos y perspectivas, tanto en su dimensión intelectual, espiritual o práctica su búsqueda no es sino un anhelo (quizá incluso una nostalgia) de unidad.

Al asumir que el crecimiento personal está en proporción a la capacidad del hombre de fundar encuentros cada vez más profundos con realidades cada vez más valiosas, cobramos conciencia del valor de la comunicación humana, medio eminente en el que se hace presente el encuentro entre la personas. Por eso, al *pensar la comunicación*, cometeríamos una irresponsabilidad enorme al desvincular las técnicas y funciones de la comunicación del desarrollo de la persona. Por eso la exigencia existencial que nos planteábamos al comienzo de nuestra propuesta.

#### N) La capacidad de perdonar

López Quintás no aborda la cuestión del perdón entre estas exigencias del encuentro. Es comprensible por la lógica de la exposición, pues, más que una exigencia del encuentro, supone un antídoto para cuando fracasó el encuentro. Por eso la dejamos para el final y la explicamos de la mano de Hannah Arendt, pensadora judía cuya reflexión sobre los totalitarismos (especialmente el nacional-socialista, que conoció de primera mano) la ha convertido en referencia obligada para comprender y abordar los conflictos socio-políticos. Sólo la capacidad de perdonar es capaz de superar la irreversibilidad de los errores cometidos. Sólo la capacidad de perdonar nos lleva a que, plasmado el desencuentro por culpa de uno de los sujetos, queramos crearlo de nuevo o retomarlo donde se quedó:

«La posible redención del predicamento de irreversibilidad -de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar»<sup>217</sup>.

Perdonar sirve, en cierto sentido, para «deshacer los actos del pasado». Es la única manera de volver a empezar una vez llegados a un callejón sin salida. Es la única

---

<sup>217</sup> *La condición humana*, 256.

forma de vencer el límite planteado por el proverbio árabe<sup>218</sup> que citamos al hablar de la confianza como exigencia del encuentro. Es la única forma de crecer y perfeccionarse, pues nadie está a salvo del error:

«Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo»<sup>219</sup>.

La imposibilidad del perdón, como el exceso de firmeza, lleva a la parálisis y a la inacción. No sólo después de cometer un error cuyo peso nos aplasta de por vida, sino incluso ya antes de actuar, por miedo a las consecuencias que tendría el que la acción saliera mal.

Durante los primeros años del desarrollo de HazteOir.org, la plataforma digital de participación ciudadana más potente en España hasta la fecha, uno de sus miembros destacados insistía siempre: «Más vale pedir perdón que pedir permiso». Con ello pretendía *curar* a los nuevos del miedo a proponer y hacer cosas, en un momento en que la plataforma necesitaba especialmente de la capacidad de iniciativa y de la creatividad de todos sus miembros<sup>220</sup>. Evidentemente, conviene no tomar semejante afirmación como máxima de vida (afirmación que, descontextualizada, más que *curar* el miedo lo provoca, por *temeraria*), pues chocaría abiertamente con la mayoría de las exigencias del encuentro, pero en aquel contexto todo el mundo entendía a qué se refería, y más aún teniendo en cuenta la formación militar de quien pronunciaba la frase.

Vistas las exigencias el encuentro, nadie puede confundir ya una mera *sensación* intensa de unidad con algo o alguien valioso con un verdadero encuentro. No obstante, según desgranábamos las exigencias intuíamos ya los frutos del encuentro, y es precisamente el vivir sus frutos no sólo la prueba existencial de

---

<sup>218</sup> «La primera vez que me traicionas, es culpa tuya; la segunda vez, es culpa mía». Cf. Nota 194.

<sup>219</sup> *La condición humana*, 257.

<sup>220</sup> Conocemos esta cita, y su contexto, por haber asistido a varias de sus reuniones.

que vivimos un encuentro, sino de que el auténtico ideal de nuestra vida es, efectivamente, el buscar formas cada vez más valiosas y profundas de unidad.

#### **4.5. Frutos del encuentro**

«Es decisivo que cada persona se haga una idea muy clara de la fecundidad que tiene el encuentro para su vida. Cuando se empape de esta idea, tenderá a tomar el encuentro como un ideal a perseguir y realizar» (IC: 183)

Ya hemos subrayado las exigencias del encuentro. Aunque la hacerlo podíamos entrever ya sus frutos, toca ahora explicitarlos por dos razones. La primera, porque hacerse una idea cabal de los frutos del encuentro nos ayuda a distinguir las experiencias de encuentro de las que no lo son, aunque por su intensidad emocional puedan parecerlo en un primer momento. La segunda, porque para asumir las exigencias y riesgos del encuentro conviene tener presentes los frutos que esperamos obtener del mismo. López Quintás expone los frutos del encuentro en cuatro grandes momentos, que suponen descubrimientos crecientes en la medida en que nuestros encuentros son cada vez más profundos y con realidades cada vez más valiosas. No obstante, estos cuatro momentos cabe entenderlos, como siempre, no al modo secuencial-lineal, sino en clave dialógica: además de suponer una jerarquía por vía de profundidad, se dan internamente vinculados y el crecimiento en los primeros frutos nos abre a los posteriores, del mismo modo que los posteriores sostienen, alientan y guían a los anteriores. En síntesis, esos cuatro momentos son: acrecentar la creatividad humana, otorgar al hombre energía espiritual, llevar al hombre hacia su plenitud y madurez personal y afirmar al hombre en la certeza de que el auténtico ideal de la vida es la unidad. Vamos a tratarlos por partes.

### A) Acrecentar la creatividad humana

Al atender a la realidad no sólo en el nivel de los objetos, sino en el de los ámbitos, el hombre descubre las posibilidades creativas que éstos le ofrecen en orden a colaborar o participar en tareas comunes orientadas hacia la creatividad. *El primer modo en que el hombre acrecienta su actividad humana sucede cuando es capaz de fundar ámbitos de interacción y enriquecimiento personal.*

Al aceptar creativamente las posibilidades de los ámbitos que nos rodean, fundamos un tipo de ámbito que López Quintás llama *campo de juego* (IC: 183). Cuando el hombre *entra* en ese campo de juego (acepta la apelación que éste le dirige) surge la vida creativa.

«Ese recibir unas posibilidades insertándolas en la actividad propia constituye la raíz de la creatividad. *No podemos ser creativos a solas.* No podemos actuar creativamente si nos cerramos en nuestra soledad o si aceptamos de forma pasiva lo que nos viene ofrecido de fuera. La creatividad comienza cuando *aceptamos activamente* las posibilidades que recibimos de otros seres» (IC: 184).

Mas adelante explicaremos cómo el juego es una actividad modélica para comprender la teoría de los ámbitos. Bástanos por ahora señalar algunos aspectos que, acudiendo a nuestra experiencia como *jugadores*<sup>221</sup>, todos podemos comprender. En primer lugar, podemos comprender que el encuentro es una forma de *juego creador* (IC: 185).

«Para una actividad constituya un *juego*, debe haber unas normas o reglas que encaucen la actividad humana hacia el logro de unas metas. A esas metas se llega mediante la creación de “jugadas” -en el deporte- y de “formas” -en el arte-. Las jugadas se realizan fundando relaciones entre las diversas realidades. Yo sé lo que significan, en el ajedrez, los alfiles, los caballos, las torres, el rey... Al entrar en liza, estas figuras pueden establecer entre sí muy diversas relaciones. Cuando muevo una pieza, toda esa red de

---

<sup>221</sup> Jugador se emplea aquí como un concepto muy amplio. Desde la participación en lo que propiamente llamamos juegos, como el mus, o el ajedrez, hasta los deportes (algunos de ellos bajo la denominación de «juegos olímpicos»), pasando por la experiencia de tocar (*to play, jouer, spielen, jalaab...*) un instrumento musical.

relaciones se altera y se crea una nueva situación que obtura unas posibilidades y abre otras. Es alteración tiene por cometido abrir huecos hacia el lugar en que se halla el rey adversario, a fin de cercarlo y darle jaque mate» (IC: 185).

Así, podemos considerar juego a toda actividad que cumple estos tres requisitos: regirse por normas propias, estar orientada por una finalidad interna y dar origen a un ámbito nuevo y creativo de realidad. *El segundo fruto del encuentro es descubrir que la creación de ámbitos supone la aceptación de unas normas.* La oposición del pensamiento existencialista (materialista y nihilista) entre libertad y normas queda así superada por elevación. La libertad humana es posible, ilimitada, fecundísima, pero siempre dentro de un cauce.

Ahora bien, una vez decidimos *entrar en juego*: ¿Quién nos dice cuál es la jugada adecuada? ¿Cuál tiene sentido y cuál no la tiene? Son preguntas que nos recuerdan a las de los alumnos en clase de Teoría del Conocimiento y en Ética: ¿Quién decide cuál es la verdad? ¿Quién decide si una vida tiene sentido o no lo tiene? Si a estas últimas preguntas respondemos «la realidad», a las dos primeras debemos responder lo mismo: «*el juego mismo*» (IC: 185), en función de sus reglas y en orden a su finalidad interna. Las buenas o las malas jugadas, podemos aprenderlas de grandes jugadores, pero son fruto del capricho de éstos, sino descubrimiento creativo de la propia dinámica interna del juego. «Todo juego se realiza a la luz que él mismo irradia. Por eso *la vía regia para ganar luz es entrar en juego*» (IC: 186). Éste es *el tercer fruto del encuentro: que sólo al entrar en juego alcanzamos luz y sentido.*

Por eso, quien atiende a las realidades ambivalentes, profundas, de forma no comprometida, distante, es incapaz de descubrir luz y sentido. El límite de las perspectivas positivistas que abordan la realidad social y la realidad de la comunicación pública es que son incapaces de dar sentido a la propia actividad que estudian, y por eso son acusadas, desde la perspectiva crítica, de ser, en el mejor de los casos, *amoraless*, en el sentido de no ofrecer orientación ninguna a la actividad humana. El límite de las perspectivas interpretativas es que el *sentido* sobre el que reflexionan no proviene de un análisis de las reglas del juego, sino de



la motivación de los jugadores, con lo cual son acusados por sus críticos de ofrecer respuestas de difícil validación universal. La perspectiva crítica, más preparada para ofrecer respuestas a un tiempo universales y morales, tiene el límite en su comprensión del juego no como una actividad eminentemente creativa, fruto de un entreveramiento de ámbitos, sino como conflicto de los mismos en un ejercicio de poder<sup>222</sup>.

La luz y el sentido de la realidad -del juego- no aparecen establecidas o dictadas por nadie, ni dependen de las motivaciones de los jugadores, sino que «al juego auténtico la luz le viene de dentro» (IC: 187) y, por lo tanto, la práctica de juego exige «libertad interior» frente cada suceso o situación a la que el sujeto debe enfrentarse. La promoción de esa libertad interior en orden a alcanzar los fines del juego propuesto es la raíz del «gozo» que proporciona el juego (IC: 187).

Veamos el diálogo interhumano, forma modélica de comunicación, como un juego:

«Dialogar es un juego creador. Exige el cumplimiento de unas normas y persigue una finalidad propia. Su finalidad es crear un *campo de iluminación de ideas, de participación en sentimientos, de incremento de la amistad...* Las normas son las siguientes: respeto mutuo, apertura de espíritu, capacidad de estar a la escucha, aceptación agradecida de cuanto pueda a uno sorprenderle y enriquecerle... Cumplidas estas condiciones, el diálogo se convierte en *f fuente de luz*. “Es de día cuando estamos juntos tú y yo; es de noche cuando nos separamos”. Esta bella frase se la dijo Pablo, el ciego, a su lazarillo, Marianela, en la novela de Pérez Galdós que lleva este nombre. Al realizarse un encuentro, se enciende una luz en el universo. Cuando un encuentro se rompe, una luz se apaga» (IC: 188)

En síntesis, el encuentro acrecienta la creatividad humana al enseñarle que: a) descubrimos las posibilidades creativas que ofrece la realidad cuando atenemos a ella no sólo en su dimensión objetiva sino, especialmente, en su dimensión ambital; b) el desarrollo de nuestra creatividad exige atenernos a unas normas en orden a un fin, lo que no anula la libertad, sino que la hace posible y la desarrolla,

---

<sup>222</sup> Abordamos esto cuando distinguimos entre pensamiento dialéctico y dialógico.

como revela la experiencia de gozo que supone incrementar nuestra creatividad; c) las normas y el fin no dependen ni de nosotros ni de una causalidad externa, sino que son descubiertas al entrar en juego en el propio encuentro, que es fuente de luz y sentido.

### B) Otorgar energía espiritual

Por aumentar la energía espiritual entiende López Quintás: ampliar la comprensión de conceptos y de sentido, arrojar luz sobre los problemas y situaciones, vivir experiencias estéticas sublimes, aumentar las posibilidades creativas, llenar las acciones de sentido, tener una vida humana plena y auténtica, lograr formas de unidad fecundas con el mundo y con los otros hombres (IC: 189-191). Veamos el encuentro con una obra musical:

«Supongamos que me encuentro con una obra de J. S. Bach; pensemos en esa cumbre artística inigualable que es la *Pasión según San Mateo*. Me produce una impresión hondísima, me eleva a un nivel de experiencia que podemos calificar de *sublime*. ¿De dónde me viene la energía para elevarme de esta manera?» (IC: 189)

Volvamos al ejemplo de la comunicación interpersonal: el diálogo es fuente de luz y sentido en la medida en que en él surgen ideas claras y luminosas, se descubren sentimientos o se incrementa la amistad. Al final de un diálogo así, uno se siente lleno de fuerza y energía espiritual, capaz de afrontar nuevos retos, de superar todas las dificultades. Sin embargo, si descuidamos las reglas o la finalidad del diálogo, éste se vuelve oscuro, confuso, absurdo, nocivo y en lugar de llenarnos, nos debilita y ahoga. Ahora bien: ¿de dónde viene esa luz? No viene *sólo* de mí mismo, pues entonces el diálogo sería innecesario. Tampoco viene *sólo* del otro, pues, a veces, apenas se limita a escuchar y asentir con la cabeza y tal vez sus ideas o aportaciones han resultado más bien descabelladas o poco alentadoras. ¿De dónde viene esa luz?

«Esta energía no procede de mí *a solas*; procede de las posibilidades creativas que me ofrece la obra y que estoy en disposición de acoger activamente.

[...]

Para captar la irrupción de luz [...] debemos colaborar [...] Esta colaboración nuestra viene a ser como una inmersión en una *realidad envolvente* que nos ofrece posibilidades de actuar con pleno sentido [...] Algo nos inunda de luz; nosotros asumimos esa luz y le damos todo el valor que tiene para nuestra vida. Es una experiencia de doble dirección, una experiencia reversible. Algo nos inunda de luz; nosotros mismos asumimos esa luz y le damos todo el valor que tiene para nuestra vida» (IC: 189-190)

La luz no viene sólo de mí, ni del otro, ni sólo de la obra, ni es la suma de todas esas partes. De ahí la importancia del *entre* en el pensamiento dialógico. La luz brota de *la colaboración* creativa que suponen las *experiencias reversibles* (experiencias envolventes-nutricias, dijimos en nuestra Teoría del Conocimiento): esas experiencias reversibles, *envolventes-nutricias*, hacen que esa luz fruto del encuentro sea luz interior y fuerza espiritual para los sujetos que se encuentran.

«Esas experiencias reversibles son *ambiguas* porque en ellas se están relacionando dos o más seres [...]

La ambigüedad de esas experiencias no significa un defecto por su parte y un fallo de quien las conoce. Es una condición magnífica porque indica riqueza de posibilidades, energía para relacionarse y desarrollarse» (IC: 190)

Es la ambigüedad, en el mejor sentido de la expresión<sup>223</sup>, lo que hace de las experiencias reversibles fuente inagotable de luz, sentido y vida creativa, una fuente que carga de energía la vida espiritual de las personas al llenarlas de fuerza y ánimos para afrontar el reto de encuentros cada vez más valiosos y profundos:

---

<sup>223</sup> A menudo se tacha al pensamiento dialógico de ambiguo o impreciso, pero hay que tener sumo cuidado con esa afirmación. Es adecuada cuando los pensadores dialógicos no matizan o aquilatan sus categorías, pero creemos que no es el caso de López Quintás. Sin embargo, hay quien les llama ambiguos por no acotar con la precisión propia de las ciencias naturales sus reflexiones sobre realidades que no son sólo físicas. Entonces la crítica es muy injusta. Tanto el idealismo como el positivismo combaten la ambigüedad porque su pretensión es el dominio sobre la realidad, y la ambigüedad se les presenta como irreductible. Pero lo cierto es que hay realidades que son de hecho ambiguas en el sentido de irreductibles, de imprecisas o inciertas (por ser libres), indelimitadas, constelacionales, inabarcables por su riqueza, profundidad o densidad ontológica. Ante esas realidades, hacemos bien en ser ambiguos, pues, en ese caso, ser ambiguo es ajustarse con rigor a la condición propia de la realidad estudiada. Conviene recordar que pensar con rigor no es pensar con criterios matemáticos, sino pensar ajustándose a la flexibilidad de lo real.

«Una persona contribuye a formar una comunidad, y la comunidad a su vez la sostiene y dinamiza a ella. Son relaciones reversibles, de doble dirección. En ellas, dos o más realidades logran una forma de unidad muy fecunda. No hay unidad, más relevante que la que surge en el entreveramiento activo de dos seres que se ofrecen mutuamente diversas posibilidades y se enriquecen de forma progresiva» (IC: 191)

En síntesis, el segundo gran fruto de la experiencia de encuentro es la fuerza interior, la luz, el sentido y las posibilidades creativas que nos ofrece el propio encuentro en orden al desarrollo pleno de nuestras capacidades y de nuestra personalidad.

### C) La madurez personal

Decimos de una realidad que es o está madura cuando ha llevado sus posibilidades a plenitud y todavía no ha empezado a corromperse. En el caso de la persona humana, la madurez tiene que ver con lo corporal, pero también con el desarrollo de su inteligencia, su voluntad, su afectividad, su sociabilidad, su vocación, etc. El *lugar* en el que el hombre alcanza la plenitud en todas estas dimensiones es el *encuentro*.

Ya en el sentido biológico, el ser humano nace excesivamente inmaduro en comparación con los animales. De ahí que el hombre deba desarrollar parte de su biología en *relación* con su entorno, un entorno que, para que el bebé se desarrolle física y psicológicamente sano, debe ser de acogida y amor, tal y como subraya la biología, la psicología y la medicina contemporánea<sup>224</sup>. «Si falta este primer ámbito de amor en la vida del niño, éste corre peligro de desarrollarse de forma patológica» (IC: 192). Los primeros pasos del bebé sobre la tierra tienen, por lo

---

<sup>224</sup> López Quintás sostiene este planteamiento en las obras de: ROF CARBALLO, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Labor, Barcelona 1961. *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid 1973. *Violencia y ternura*, Prensa española, Madrid 1977.; y en CABADA CASTRO, M., *La vigencia del amor*, San Pablo, Madrid 1994.

tanto, mucho que ver con la experiencia -incluso *pre-consciente*- del encuentro y la acogida amorosa de su entorno<sup>225</sup>.

La capacidad de sacrificio o de renunciar a la gratificación inmediata en aras de un bien mayor, es un signo de maduración de la voluntad:

«Cuando el hombre se desprende de su apego a lo gratificante para elegir en cada momento lo que le permite lograr modos muy valiosos de unidad con realidades circundantes, adquiere *libertad interior*. Esta libertad presente grados diversos.

Si elijo lo que *debo* elegir para cumplir mi *vocación más profunda* de hombre, empiezo a ser libre. Si lo hago forzado por la conciencia de que es un deber, soy libre en grado incipiente. El deber es para mí todavía algo *externo* que me obliga *desde fuera*. Pero supongamos que me hago una idea muy clara de que mi ideal en la vida debe ser fundar modos relevantes de unidad, me empapo de ese ideal, me enamoro de él, y *asumo con amor* el deber de tender a él. Entonces mi libertad es muy superior porque interiorizo el deber. Cuando mi amor al ideal se convierte en *entusiasmo*, mi libertad interior es perfecta» (IC: 191).

Aquí intuimos al menos tres estadios en la madurez de la voluntad. El primero, el de la falta de compromiso. Habitualmente llamamos inmadura a la persona incapaz de comprometerse con algo. Una persona empieza a madurar cuando adquiere capacidad de compromiso, aunque éste esté sostenido más por la conciencia del deber o por el miedo a las consecuencias de romper el compromiso. Una persona es plenamente madura cuando su capacidad de compromiso nace del amor y es, por lo tanto, entusiasmado e inquebrantable en el cumplimiento de sus responsabilidades. Los frutos que nos proporcionan las experiencias de encuentro nos ayudan en todo este camino: al reconocer en nuestra propia vida el valor y los frutos del compromiso, lo que al principio era un criterio externo, se convierte en motivación interior.

---

<sup>225</sup> *Martian Child* (*El niño de Marte*, 2007), de Menno Meyjes, a pesar de ser una película limitada desde el punto de vista cinematográfico, explica con agudeza el problema de los niños que pasan los primeros años de vida sin experimentar el amor familiar. El niño dice literalmente ser de Marte porque no tiene experiencia de que la tierra -el mundo en el que está- sea un *hogar*. Y como todos tenemos necesidad de hogar, pues concluye que el suyo está en otra parte, y que en algún momento vendrán a recogerle y a llevarle a casa. El padre adoptivo, por otra parte, tendrá que aprender que los niños, efectivamente, no *nacen* terrícolas, sino que *se hacen*, y que si descuidamos esta tarea en los primeros años, luego es muy difícil recuperar el tiempo perdido.

También se asocia a la madurez el control de la propia timidez, el ser capaz de mostrarse como uno es a los demás sin miedos y sin ocultar la propia realidad. La experiencia de apertura que fructifica en el encuentro muestra una gran lección sobre estos dos asuntos.

La formación de la propia personalidad y el desarrollo de nuestra naturaleza humana también es fruto del encuentro:

«la ciencia actual concluye que el hombre es un ser que vive como persona, se desarrolla y perfecciona fundando encuentros con otras realidades. No es que primero exista plenamente y luego se relacione. Si no se relaciona, no acaba de constituir plenamente su ser personal. La relación no es algo *consecutivo* a nuestro proceso de configuración como personas. Es *constitutivo*, del mismo. El ser humano procede de una relación amorosa y está llamado, por su mismo ser, a fundar nuevas relaciones de amor» (IC: 192).

Léase aquí «proceso de configuración como personas» en un doble sentido. El primero ontológico: la aparición de mi ser personal en el mundo es fruto de la relación creativa de otras personas. El segundo, ético: aunque mi dignidad personal queda constituida desde el momento de la concepción, el desarrollo biológico, psicológico, intelectual, volitivo, afectivo, existencial, cultural, social, vocacional, espiritual, etc., que *constituye* mi personalidad se da en mi trato activo-receptivo con las realidades y las personas de mi entorno. En el contexto de la teoría de los ámbitos, «el desarrollo del hombre como ser personal se lleva a cabo mediante *el incremento del campo que abarca*» (IC: 193).

Las personas maduras tienen otro rasgo común: saben qué quieren hacer con su vida, dan sentido a sus acciones. Decimos de alguien que es inmaduro cuando su vida no tiene una orientación o dirección clara. Por el contrario, consideramos maduro a quien es capaz de dar unidad de sentido a cada una de sus actividades:

«El encuentro es fuente de luz, y a esa luz comprendemos que nuestro ideal auténtico en la vida es instaurar los modos más altos de unidad. Esa fundación confiere a nuestra existencia plenitud de sentido.

[...]

Nada hay más importante que dotar de sentido a cuanto hacemos y a lo que vamos siendo a través de nuestra actividad. Si nuestra vida carece de sentido, porque no disponemos de la anergia que nos otorga el orientar debidamente nuestros proyectos y acciones hacia un ideal adecuado, perdemos el norte y acabamos desequilibrándonos» (IC: 193-194).

Valgan dos aportaciones para esta importante cuestión de llenar la vida de sentido. La primera, también apuntada por López Quintás, es el descubrimiento de Viktor Frankl, fundador de la *Logoterapia*. Su experiencia clínica y su trabajo de campo mientras estuvo preso en un campo de concentración nazi<sup>226</sup> le han llevado a la convicción de que la falta de sentido es la carencia más relevante del hombre actual y que, por lo tanto, la mayor parte de las patologías de la psique del hombre actual no tienen tanto una raíz psicológica como una causa existencial. Su tesis fundamental está sintetizada en una frase de Nietzsche que encontramos repetida en las obras de Frankl: «Quien tiene un *porqué* para vivir, pude soportar casi cualquier *cómo*»<sup>227</sup>. Sus terapias consisten, por lo tanto, en ayudar a sus pacientes a descubrir porqué siguen con vida, qué razones les llevan a tolerar todas las dificultades, males o sinsabores (de la vida cotidiana, o de la experiencia en el campo de concentración). Esas razones resultan claves para que los pacientes empezaran a reconstruir sus vidas en un anclaje firme y real.

La otra aportación sobre la necesidad del sentido que aquí invocamos la ofrece el filósofo existencialista Albert Camus, quien inicia con estas palabras *El mito de Sísifo*:

«No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, viene a continuación. Se trata de juegos; primeramente hay que responder»<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, traducción de Christine Kopplhuber y Gabriel Insausti, Herder, Barcelona 1999.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>228</sup> CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, en *Obras 1*, traducción de Luis Echávarri, Alianza Editorial, Madrid 1996, 214.

Camus continúa su análisis argumentando que vivir sin plantearse esa pregunta es un suicidio psicológico, una *muerte en vida* de la persona. El desarrollo maduro de la persona viene dado, por lo tanto, por la razón profunda que orienta su existencia. Ser maduro es saber a dónde dirigir la propia vida conforme a la vocación propia, que sólo es descubierta en la interacción creativa con el entorno, en el encuentro.

Quizá el último fruto de la madurez personal, consecuencia de los anteriores, es el de una afectividad ordenada por la alegría, el entusiasmo, la felicidad, el amparo, la paz y el júbilo festivo (IC: 194-195). Cuando el hombre se encuentra orientado, en vías de plenitud personal, vive esos sentimientos. Veamos cómo éstos aparecen vinculados a la experiencia de encuentro:

«El sentimiento de alegría puede alcanzar grados diversos. [...] En el lenguaje actual podemos decir que siento entusiasmo cuando me encuentro con una realidad tan valiosa que me eleva a lo mejor de mí mismo. [...] Cuando la alegría se transforma en *entusiasmo*, nos hallamos bordeando la plenitud humana. Ésta no se concede a quien la pretende directamente, de forma egoísta, para complacerse en ella. Surge en el interior de quien se preocupa solamente de realizar su vocación de hombre y ayudar a los demás en esa tarea. Esta felicidad que brota del encuentro es fruto del *riesgo de la entrega*, y produce en el hombre un sentimiento de *amparo*. El ser humano está constituido de tal forma que sólo puede sentirse a resguardo, seguro, cuando se arriesga a entregarse desinteresadamente» (IC: 194-195).

Si el principio de autonomía, por el que el hombre busca bastarse a sí mismo, resulta contrario al espíritu de encuentro, sucede lo mismo con la afectividad que uno y otro desencadenan. El sentimiento propio del trabajo bien hecho es la satisfacción. Pero la alegría y la felicidad son fruto de la gratitud. «La prueba de toda felicidad es la gratitud»<sup>229</sup>, sostiene Chesterton, maestro de alegría en cada una de sus páginas. La gratitud sólo es posible cuando le debemos algo a alguien, cuando asumimos un riesgo respecto de algo que no estaba del todo en nuestra mano, y resulta que ese riesgo merece la pena. Cuando nos arriesgamos y

---

<sup>229</sup> CHESTERTON, G. K., *Ortodoxia. El hombre eterno*, traducciones de M. Aberasturi y F. de la Milla, Editorial Porrúa, México 1998, 34.



comprobamos que no caemos, porque alguien estuvo allí, además del agradecimiento surge la paz interior. La paz, en este primer sentido, no es tanto la ausencia de actividad, conflicto o tensión, como el descanso «a resguardo, seguro», en la confianza. Pero la paz tiene un segundo sentido no ya en relación con los otros, sino con la propia vocación, con el descanso que proporciona saber bien orientada la propia existencia:

«Esta forma de amparo logrado en la plenitud del encuentro suscita sentimientos de honda paz. El hombre sólo puede sentirse en paz consigo mismo cuando acepta el reto que le plantea su desarrollo y cumple las exigencias del encuentro» (IC: 195).

Es paz con uno mismo es motivo de júbilo festivo, de auténtica fiesta:

«En este clima de bien ganada paz el hombre siente *el júbilo propio de los momentos festivos*. Las fiestas son hitos que subrayan los acontecimientos decisivos de la vida de una persona o de un pueblo. Un acontecimiento es decisivo cuando implica un encuentro. Todas las fiestas -biográficas, civiles y religiosas- celebran un encuentro. Toda fiesta lleva en sí la fecundidad, el gozo, la libertad, la felicidad, el amparo, la paz y la luminosidad del encuentro. En la fiesta hay luz no porque se enciendan luces, sino al revés: se encienden luces y se visten trajes relucientes para dar cuerpo sensible a la luz que ya tiene en sí la fiesta por responder a un encuentro» (IC: 195).

La trama de relaciones que encierra el acto festivo tiene que ver con el encuentro entre diversas realidades: la botadura de un barco es un encuentro entre el bote y el mar, la compañía naviera y la constructora, quienes viajarán en el bote y sus diversos destinos, etc.; el banquete de bodas une a dos familias; etc. Pero toda fiesta es también un *acontecimiento*, que implica que algo termina, pero sobre todo, que algo empieza. La fiesta de licenciatura no celebra tanto el fin de un periodo de formación como el horizonte de posibilidades que se inaugura entonces. Hoy es fácil entender la fiesta en el ámbito de lo *meramente objetivo*, hasta el punto de que *celebramos* fiestas sin motivo, *sin sentido*, por el mero hecho de celebrarlas. Sin embargo, la fiesta siempre ha sido un acto total que envuelve a una comunidad de personas, como bien desgrana Pieper en *Una teoría de la fiesta*.

En síntesis, el encuentro lleva al hombre a la madurez porque le permite desarrollar todas sus posibilidades y llevarlas a plenitud: en el encuentro el hombre desarrolla su madurez biológica y psicológica, intelectual y volitiva, vocacional y afectiva.

#### D) Descubrir ideal de la vida: la unidad

«Puede decirse en verdad que el encuentro sostiene e impulsa toda la vida del hombre. Cuando uno realiza un encuentro, alcanza una cumbre y gana luz para toda la vida, porque a partir de ese momento privilegiado sabe el alcance inmenso que puede llegar a tener su existencia si se orienta por la vía de la creación de modos relevantes de unidad» (IC: 195-196)

Si el hombre que vive una experiencia concreta de encuentro es capaz de interpretar las claves del mismo, es capaz de descubrir qué exigencias le han permitido encontrarse y qué frutos se derivan de esa experiencia, empieza a estar preparado para comprender el ideal de toda vida humana. La analogía de la experiencia de encuentro nos revela que las exigencias y frutos del encuentro guardan una relación proporcional con la realidad con la que nos encontramos. Por lo tanto, encontrarnos con realidades cada vez más valiosas supone asumir más radicalmente las exigencias, vivir más hondamente los frutos del encuentro y ganar cotas más altas de desarrollo personal.

«A medida que realizamos encuentros y recogemos sus espléndidos frutos, y nos sentimos así más y más realizados como personas, descubrimos que [...] somos “seres de encuentro”, venimos del encuentro amoroso de nuestros progenitores y estamos *llamados* a fundar toda una serie de encuentros, sobre todo personales. Esta llamada constituye nuestra auténtica *vocación*. Llevarla a cabo es nuestra *misión* en la vida. Todo lo que contribuya a cumplir esta misión y realizar aquella vocación encierra para nosotros un *valor*. Nos *vale la pena* cuanto nos acerca a nuestra plenitud de personas. Y, como lo que más nos acerca a nuestra plenitud personal es el encuentro, descubrimos que crear las formas más elevadas de unidad -es decir, de encuentro- constituye el valor supremo de nuestra vida, es decir, nuestro **ideal**» (IC: 196).

Ya explicamos el ideal de la unidad al exponer la exigencia del encuentro que implica compartir dicho valor. Situar la unidad como el ideal más alto al que pueden aspirar las personas no sólo nos permite vincular dialógicamente los distintos ideales recogidos por la filosofía perenne, sino también ordenar jerárquicamente nuestros propios ideales y ordenarlos de forma que podamos aspirar a los más altos.

Al clarificar el ideal de la vida humana arrojamos luz sobre dos cuestiones especialmente relevantes para nuestro estudio: el concepto de *libertad creativa* y el *sentido* de la acción humana. Cuando revisamos el concepto confuso de interactividad vimos que éste aparecía, en cierto modo, vinculado a realidades que ofrecen al hombre diversas posibilidades de actuar creativamente con ellas; pero, a un tiempo, nos preguntábamos qué sentido o valor podían tener esas interacciones, pues muchas veces el hecho de poder jugar con las variables que nos ofrece una tecnología no nos aporta nada. Pues bien, toda acción humana, en cuanto que es propiamente humana, es *libre e intencional* -en el sentido de que está orientada hacia algo-.

Podemos decir que el hombre es libre al menos en dos sentidos fundamentales. El primero, al sostener que tiene *libertad de elección* para hacer unas cosas u otras. A esto los clásicos lo llamaron *libre albedrío*, Buber lo vincula al primer movimiento del hombre o a la *distancia originaria*<sup>230</sup> en el sentido de que esta forma de libertad nos permite tomar distancia frente a la realidad, concebirla como *mundo* y no como *medio*, y, por tanto, responder -y no meramente reaccionar- ante ella. Por eso mismo Valverde, asumiendo una terminología propia del pensamiento relacional, la llama *libertad de vínculo*<sup>231</sup>. Personalistas como Mounier sostienen a sí mismo que esa libertad de elección sólo es condición para la verdadera libertad<sup>232</sup>. A esta forma de libertad la llama López Quintás *libertad de maniobra* (IC: 226).

<sup>230</sup> «Distancia originaria y relación», en CH, 10 y ss.

<sup>231</sup> O.c., 191.

<sup>232</sup> «El Personalismo», en P, 723 y ss.

En todos los casos, el libre albedrío es condición de posibilidad de conquistar la verdadera libertad (cuando usamos bien el libre albedrío, orientamos nuestra acción al bien y edificamos nuestra personalidad) y del libertinaje (cuando usamos mal el libre albedrío, orientamos mal nuestra acción y nos debilitamos esclavizándonos<sup>233</sup>).

En este sentido, el desarrollo de la verdadera libertad es parejo a las acciones libres que nos orientan hacia nuestra plenitud personal. Así resulta sencillo comprender afirmaciones como:

«Si por una parte la libertad humana se presenta como dada, constituida y don gratuito al ser, desde otra perspectiva aparece como la manifestación de lo inacabado en el hombre. La perfección humana no es dada inicialmente [...] si por una parte el hombre es un ser dado y constituido, por otra, debe hacerse mediante la libertad»<sup>234</sup>.

«el hombre es tanto más libre cuanto mejor elige y tanto elige mejor cuando elige un bien mayor»<sup>235</sup>.

«No soy libre por el mero hecho de ejercitar mi espontaneidad; me hago libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una liberación, es decir, de una personalización del mundo y de mí mismo»<sup>236</sup>.

A este segundo sentido de la libertad (el segundo movimiento fundamental del hombre, según Buber), es a lo que los clásicos llamaron *libertad* y lo que López Quintás llama *libertad creativa o libertad interior* (IC: 226).

Si queremos valorar la interactividad no sólo en el plano superficial que implica el primer sentido de libertad (la libertad de hacer muchas cosas), sino en el segundo, deberemos asumir que el criterio que da cuenta de las posibilidades interactivas de una realidad no depende tanto de la libertad de maniobra que nos otorga, sino de la libertad creativa que es capaz de proporcionarnos.

---

<sup>233</sup> Una revisión clásica de este esquema puede encontrarse en LUCAS LUCAS, R., *El hombre, espíritu encarnado*, Atenas, Madrid 1995, 170 y ss. También en VALVERDE, o.c., 190 y ss.

<sup>234</sup> LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 179.

<sup>235</sup> VALVERDE, o.c., 195.

<sup>236</sup> MOUNIER, «El Personalismo», en P., 728.

«Al haber de elegir entre una acción u otra, una realidad u otra, no debo hacerlo en función de mis intereses o gustos, sino en función del *valor* que presente cada una, es decir: de lo que pueda contribuir a la realización de mi *vocación* y mi *misión*, o sea, de mi ideal» (IC: 196)

En este sentido, las realidades son más o menos interactivas no en función de la libertad de maniobra que me proporcionan, sino en la medida que nuestro trato con ellas contribuye un *valor* que edifica nuestra persona.

Este modo de comprender la libertad está en relación con el segundo concepto que clarifica el ideal de la unidad: el *sentido* de la acción (y la interacción) humana. Si en el estado de la cuestión nos preguntábamos en qué *sentido* un diccionario puede ser más interactivo que un CD-ROM, tenemos ya una clave para responder:

«Nuestra vida [también nuestra acción] está *orientada* y tiene, por tanto, *pleno sentido* cuando la ponemos al servicio de un verdadero ideal, que es el valor que ensambla todos los demás como una clave de bóveda. Una vida entregada a un ideal falso puede albergar una inmensa energía, pero carece de sentido, pues se aleja cada vez más de lo que constituye su auténtico bien, su meta. Al no crear relaciones valiosas, se vacía paulatinamente. Este *vacío existencial* es causa de múltiples desarreglos psíquicos» (IC: 197)

Puede parecer exagerado vincular el uso de un CD-ROM al ideal de la vida, pero si entendemos adecuadamente en qué medida el ideal de la vida *ensambla* el resto de ideales y orienta, por lo tanto, cada una de nuestras acciones, lo entenderemos perfectamente. El sentido o sinsentido de nuestra interacción con la realidad viene marcado por el valor o disvalor que orienta o desorienta nuestra acción. Con esta clave, no sólo aprendemos a captar el valor de las realidades interactivas, sino también a preveniros de aquellas que tal vez sean muy interactivas en un sentido superficial (nos ofrecen muchas posibilidades) pero, por carecer de sentido, sólo empobrecen la vida personal hasta el punto de producir desarreglos psíquicos (la adicción a ciertas tecnologías o a los videojuegos son un buen ejemplo de esto).

En síntesis: podemos agrupar los frutos del encuentro en cuatro grandes áreas, aunque cada uno de ellos nos revela diversos frutos. En primer lugar, el encuentro acrecienta la creatividad humana al aumentar su capacidad de interactuar creando ámbitos de desarrollo personal que son fuente de luz y sentido para su propia vida. En segundo lugar, el encuentro otorga energía espiritual al hombre al aportarle luz y energía para colaborar creativamente con realidades valiosas. En tercer lugar, el encuentro lleva al hombre a su madurez personal, lo que implica madurez biológica, intelectual, volitiva, afectiva y vocacional. Por último, el encuentro le descubre al hombre el ideal de la vida, que es fundar cada vez formas más plenas de unidad con realidades cada vez más valiosas, lo que revela al hombre en qué consiste la verdadera libertad humana y hacia dónde orientar su acción.

#### **4.6. La experiencia inmersiva en el juego creador**

##### **A) El valor del juego**

Cuando expusimos los frutos del encuentro, hablamos del *juego*. La categoría de juego resulta modélica para explicar existencialmente el encuentro, pues todos tenemos experiencia de jugar en alguno de los sentidos en que utiliza la expresión López Quintás: desde juegos de mesa como el ajedrez hasta deportes (no sólo olímpicos), pasando por la actividad de tocar (*to play*) instrumentos musicales. Además, una de las realidades a las que se aplica indiscriminadamente el término de interactividad son los videojuegos, y quizá no sea una asociación desencaminada: «Los videojuegos son interactivos de un modo más serio», dice De Kerckhove<sup>237</sup> al compararlos con la mayoría de las enciclopedias digitales.

La lógica existencial de nuestra investigación exige que podamos referir las reflexiones a experiencias vitales, para descubrir el sentido de las primeras en el dinamismo interno de nuestra propia vida. Por eso creemos conveniente aplicar las categorías del pensamiento dialógico (ámbito, sujeto, encuentro) al concepto y

---

<sup>237</sup> *Inteligencias en conexión*, 38.

a la realidad del juego, y esperamos que sirvan también para iluminar en qué medida los videojuegos pueden -o no- ser entendidos como realidades interactivas valiosas.

El juego, según descubre el historiador holandés Johan Huizinga<sup>238</sup> en su *Homo ludens*, es una actividad «llena de sentido» que revela, «en su esencia, la presencia de un elemento inmaterial»<sup>239</sup>. Como mínimo, sirve al hombre como ejercicio para adquirir dominio sobre sí. Según este autor, «las grandes ocupaciones primordiales de la convivencia humana están ya impregnadas de juego»<sup>240</sup> y, entre estas realidades, Huizinga cita: «el lenguaje», «la competición, función creadora de cultura», «el saber», «la filosofía» y «el arte».

De Kerckhove sostiene que «juego y aprendizaje nacen genéticamente entrelazados en nosotros». Para él:

«los juegos ensanchan los límites personales al ofrecer el nivel adecuado de motivación y renombrar el alambrado del cuerpo o de la mente [el sistema nervioso] para un mejor rendimiento. Lo que hacen estas actividades para la persona, lo hacen también para la cultura en general»<sup>241</sup>.

### B) Aproximación a la realidad del juego

López Quintás ha clarificado su concepto de juego «por vía de orientación, no de acotación definitoria» (EC: 40) en su *Estética de la creatividad*:

*«El juego es una actividad corpóreo-espiritual libre, que crea, bajo unas determinadas normas y dentro de un marco espacio-temporal delimitado un ámbito de posibilidades de*

---

<sup>238</sup> Johan Huizinga ha estudiado -especialmente desde la psicología y la etnología- el carácter lúdico en la formación de las culturas del pasado, por que ha desarrollado toda una teoría cultural del juego que no sólo sirve de base a la teoría filosófica de López Quintás, sino también como ejemplo de la vinculación entre las categorías dialógicas y la realidad del juego.

<sup>239</sup> HUIZINGA, J., *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid 2002, 12.

<sup>240</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>241</sup> *Inteligencias en conexión*, 51.

*acción e interacción con el fin no de obtener un fruto ajeno al obrar mismo, sino de alcanzar el gozo que ese obrar proporciona, independientemente del éxito obtenido»* (EC: 40).

Desengranemos la definición de López Quintás: *el juego es una actividad corpóreo-espiritual libre*. Huizinga sostiene que «el juego es, antes que nada, una actividad libre»<sup>242</sup> y De Kerckhove sostiene que afina nuestro sistema nervioso. No es casualidad que López Quintás subraye que es una actividad corpóreo-espiritual, recalcando las dos dimensiones necesarias de lo *lúdico*, para mostrarnos cómo el juego es un ámbito privilegiado en que se hace patente, a un tiempo, lo *objetivo* y lo *superobjetivo*. El juego exige asumir todas las dimensiones que revela la reflexión de corte positivista y funcional, pero todas ellas sólo tienen sentido al comprender el juego como una actividad humana donde inteligencia, voluntad, libertad, etc., juegan un papel esencial.

El juego se desarrolla *bajo unas determinadas normas, dentro de un marco espacio-temporal determinado*. Las normas son *impuestas* por el medio en el que se interactúa, por el ámbito de juego, pero sólo cobran sentido cuando a ellas se vinculan los *jugadores* libremente, asumiendo los límites de esas normas y aceptando la finalidad del juego, pero desarrollando su creatividad en ellas.

«Para que una actividad constituya un *juego* debe haber unas normas o reglas que encaucen la actividad humana hacia el logro de unas metas. A estas metas se llega mediante la creación de ‘jugadas’ -en el deporte- y de formas -en el arte-. Las jugadas se realizan fundando relaciones entre diversas realidades. Yo sé lo que significan, en el ajedrez, los alfiles, los caballos, las torres, el rey... Al entrar en liza, estas figuras pueden establecer entre sí muy diversas relaciones. Cuando muevo una pieza, toda esa red de relaciones se altera y se crea una nueva situación que obtura unas posibilidades y abre otras. Esa alteración tiene por cometido abrir huecos hacia el lugar en que se halla el rey adversario, a fin de cercarlo y darle jaque mate» (EC: 185).

Las normas, lejos de ser algo que constriñe o impide el juego, algo que lo hace pesado y que recorta nuestra libertad, son cauce de libertad y posibilidad real de

---

<sup>242</sup> O.c., 20.



juego, de encuentro entre jugadores. Paradójicamente, sólo en la medida en que tomamos *en serio* las reglas del juego éste puede resultar *gozoso, vibrante, entusiasmante, pleno de sentido*. Lo advierte Huizinga:

«las reglas del juego, de cada juego, son obligatorias y no permiten duda alguna [...] frente a las reglas del juego con cabe ningún escepticismo. [...] En cuanto se traspasan las reglas, se deshace el mundo del juego. Se acabó el juego. [...]

El jugador que infringe las reglas del juego o se sustrae a ellas es un aguafiestas [...] el aguafiestas es cosa muy distinta que el jugador tramposo. Éste hace como que juega y reconoce, por lo menos en apariencia, el círculo mágico del juego. Los compañeros de juego le perdonan antes su pecado que al aguafiestas, porque éste les deshace su mundo»<sup>243</sup>.

Muchas veces el juego regula las infracciones leves, hasta el punto de que se *toleran* ciertas faltas siempre que sean debidamente penalizadas, lo que permite, en cierta forma, salvar al tramposo y mantener la *magia*. Pero determinadas infracciones, que atentan nuclearmente contra el espíritu del juego, son penalizadas con la expulsión o, sencillamente, acaban con el juego. Así, en el fútbol, un delantero puede caer en *fuera de juego* sin que eso tenga consecuencias graves, y se admite, precisamente, porque penalizarlo excesivamente puede acabar con el sentido mismo del juego. Pero una agresión, sólo puede ser respondida con la expulsión, y cuando un jugador decide apoyar al equipo rival, en lugar de al suyo, el partido ya no tiene ningún sentido.

Así, las normas del juego, incluso las que regulan ciertas infracciones, más que limitar coercitivamente, encauzan la libertad, creando un *ámbito de posibilidades de interacción* donde las libertades de los jugadores, lejos de *chocar*, se entreveran, se encuentran, dotando las acciones de cada uno de plenitud de sentido:

«Se establece con ello una fecunda relación de causalidad circular entre el jugador y el juego, entre la luz que desprende el proceso lúdico y el juego que se crea a tal luz. El

---

<sup>243</sup> O.c., 25.

juego es una actividad creadora de una trama de líneas de sentido que *envuelven* al mismo que las crea e impulsan su poder creador» (EC: 40).

«Jugar -en sentido riguroso- es una actividad creativa: crea jugadas (en el deporte), formas (en el arte), escenas (en el teatro)... Para jugar hay que asumir creativamente ciertas posibilidades. Esa forma activa de asumir posibilidades es la quintaesencia de la creatividad» (IC: 107)

Cuando nos inmergimos en el juego creador y éste nos *envuelve*, vivimos esa *experiencia reversible*, similar a la que nos proporciona inmergirnos participativamente en una obra de arte, un valor o una realidad valiosa. Esta es la experiencia *envolvente-nutricia* a la que aludíamos en nuestra Teoría del Conocimiento, y da suficiente razón de porqué resulta imposible conocer *rigurosamente* algunas realidades cuando permanecemos a una *distancia incomprometida* respecto de ellas. Por eso el conocimiento objetivista e incomprometido no puede dar cuenta de las realidades profundas, misteriosas: si no participamos en ellas, no nos revelan su sentido. Sin embargo, en la medida en que participamos de ellas, *nos envuelven*, descubrimos su sentido y nos *enriquecen o perfeccionan*.

Resulta sorprendente el modo en que López Quintás expone su reflexión sobre *la jugada* y el modo en que Arendt describe la interacción humana, especialmente la dada en el discurso, piedra angular de su teoría política:

«la acción y la reacción entre los dos hombres nunca se envuelve en círculo cerrado [...] Esta ilimitación es característica no sólo de la acción política [...]; el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación»<sup>244</sup>.

La palabra, en el contexto de diálogo interpersonal, es una jugada que inaugura y clausura muchas posibilidades, y es fuente de posibilidades de las cotas más altas de creatividad entre personas.

---

<sup>244</sup> *La condición humana*, 214.

Al entrar en el juego, *nuestro fin no es obtener un fruto ajeno al obrar mismo*, sino que el juego mismo nos revela su sentido. De nuevo, la experiencia de juego confirma otra de nuestras exigencias para el encuentro y para el conocimiento de las realidades profundas: la cuestión del sentido no pertenece *sólo* al juego en sí mismo, pero tampoco es algo *meramente* subjetivo. La cuestión del sentido, *latente* en el juego mismo, se revela al sujeto cuando éste entra en juego con él, y se le revela de un modo personal y único en cada jugada. En la experiencia de juego descubrimos el ámbito propio en que aparece *el sentido* de una realidad. Ni es algo completamente dado en la realidad (como pretenden algunas teorías funcionalistas), ni resulta ajeno o extraño a la realidad (como pretende la perspectiva positivista más radical) ni es algo meramente subjetivo (como sostiene la perspectiva interpretativa). Son las categorías que expusimos en nuestra teoría del conocimiento las que mejor explican el ámbito de aparición del sentido.

Que la finalidad del juego no resulte extraña al juego mismo no sólo nos permite afinar el sentido como algo presente en la realidad misma, sino que nos revela claves para esclarecer el sentido mismo de la comunicación humana. En el esquema que ofrece Habermas para comprender su acción comunicativa, podríamos decir que la *acción comunicativa* se diferencia de la *acción estratégica* precisamente porque en la primera el sujeto que se comunica no busca otra cosa que la comunicación misma; mientras que la *acción estratégica* no es propiamente una acción comunicativa porque, aunque se intercambien palabras, uno de los sujetos busca intencionalmente un resultado distinto de la comunicación misma (una influencia sobre aquel a quien habla o un beneficio tal vez inconfesable, por poner un ejemplo).

El juego supone muchas veces rivalidad, supone *vencer* al oponente, pero esa victoria no debe ir más allá del juego mismo, o no debe hacerlo si no queremos *destruir* el sentido mismo del juego. Eso distingue el sano espíritu de competición, cuyos frutos son el crecimiento personal de los rivales -crecimiento que se da precisamente porque se enfrentan- de la competitividad que busca aplastar al *enemigo* no en cuanto rival, sino como persona. Cuando eso sucede, el juego

pierde su sentido. Lo expresa genialmente Buber al reflexionar sobre las relaciones interhumanas:

«Lo interhumano no depende sino de que cada uno de los hombre experimente al Otro como otro determinado y de que cada uno de ellos se cuide del Otro y justamente por ello se comporte ante él de tal modo que no lo considere ni trate como si fuese un objeto, sino como un compañero en un acontecimiento vital, aunque sólo sea un combate de boxeo»<sup>245</sup>.

El juego, incluso el boxeo -tantas veces visto como violencia y no como deporte-, cobra sentido en la medida en que los jugadores se respetan como personas. Al fin y al cabo, los boxeadores son dos compañeros de vocación (o, al menos, de afición) que comparten un ideal, un fin, unos valores y unas reglas y que, en ese compartirlas, no sólo crecen personalmente, sino que se necesitan uno y otro para alcanzar su meta. Cuando en el juego se pierde ese respeto y el rival no es visto ya como persona, sino como objeto (obstáculo a eliminar de cualquier forma), entonces acaban el juego y la creatividad y da comienzo otra cosa, que ni resulta creativa, ni fecunda, ni gozosa.

El fin del juego, decíamos, no puede ser algo ajeno al juego mismo, sino que consiste en *alcanzar el gozo que ese obrar proporciona*. El crecimiento personal, el despliegue y desarrollo de nuestras capacidades físicas y espirituales, la comprensión mutua, el entrelazamiento de libertades, la socialización, la formación del carácter, etc., todo eso es lo que nos proporciona *gozo*, y la tensión que busca ese gozo y la pretensión de aumentarlo, nos eleva: «El gozo, inseparablemente unido al juego, no sólo se transmite en tensión, sino también en elevación»<sup>246</sup>. Cuando el juego es tomado *en serio* vivimos esa *tensión* que saca lo mejor de nosotros y nos eleva. Tensión que vivimos en la experiencia de juego y que vimos que era otra exigencia necesaria para el conocimiento de lo profundo.

---

<sup>245</sup> «Elementos de lo interhumano», en D, 74.

<sup>246</sup> HUIZINGA, *o.c.*, 37.

Es cierto que a ese gozo puede sumarse la enorme satisfacción de ganar, pero si el ganar fuera el principal fruto esperado del juego, seguramente muchos no jugarían nunca. Hay que jugar *para ganar* (lo exige el propio juego), y el ganar proporciona, en buena medida, *satisfacción*, pero el *gozo* no viene fundamentalmente del ganar, sino del *jugar*. De ahí que cuando ganar es fácil, el juego resulta aburrido. La victoria verdaderamente gozosa se da cuando el ganar le ha supuesto al jugador dar de sí más de lo esperable (de ahí la grandeza del *record* no sólo absoluto, sino personal, en algunas competiciones). Por eso la definición de López Quintás concluye con que el juego *nos proporciona gozo independientemente del éxito obtenido*. El gozo de habernos mejorado y de haber revelado a otros nuestras capacidades es independiente del éxito o el fracaso en el juego, porque no viene del éxito final, sino del despliegue personal *puesto en juego* durante todo el proceso. En todo juego, «lo que tenga que realizarse y lo que con ello se gana son cuestiones que sólo en segundo orden se plantean dentro del juego»<sup>247</sup>. Lo importante es jugar. El carácter del *mal perder* no nace de la derrota en el juego, sino de las expectativas o intereses ajenos al juego -mostrar superioridad, interés por un premio ajeno al jugar mismo, etc.-, es decir, de intereses *estratégicos* al margen del jugar mismo y de reducir a los otros jugadores y al juego mismo a objetos utilizables para mis intereses particulares.

Reducir el juego, que es ámbito de posibilidades creativas, a mero objeto para la obtención de mis intereses particulares, tiene necesariamente consecuencias negativas: mal perder, tristeza, angustia vital... Pues, si por un lado:

«El hombre, cuando se abre a la creación de ámbitos de convivencia, haciendo el juego de la vida humana, vinculándose creadoramente a todas las realidades que le ofrecen campos de posibilidades, siente una sensación gozosa de plenitud» (EC: 93).

En dirección opuesta:

«Toda anulación de posibilidades operacionales frena en medida proporcional el despliegue personal humano y suscita sentimientos de frustración y tristeza. [...] Si se

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, 137-138.

anula o se reduce de modo notable el carácter creador de este juego interferencial, no se alumbran posibilidades nuevas de acción y se ciega la fuente interna de luz que da sentido a la vida del hombre» (EC: 92)

No es que el jugador que trata al juego y a los otros jugadores como objetos se sienta triste cuando pierde. Es que no es feliz tampoco durante el juego, pues al poner sus pretensiones personales por encima del juego mismo, éste pierde su sentido, y su capacidad de ser luz y fuente de riqueza para el propio jugador se desmorona<sup>248</sup>.

La búsqueda del gozo por el jugar mismo y la ausencia de cualquier interés externo o estratégico distinto del juego es fundamental para entender bien esta realidad:

«Por tener una significación en sí mismo, no pretender el logro de una finalidad externa de tipo practicista y ser, en consecuencia, una fuente de alto gozo espiritual para quien lo practica, el juego constituye uno de los momentos cualitativamente más relevantes de la actividad humana» (EC: 41).

El juego, como toda interacción, supone unas reglas asumidas por todos los jugadores y unas intenciones declaradas desde el principio. Sólo así puede desarrollarse y sostenerse. Si esto sucede así, como destaca Huizinga: «El equipo de jugadores propende a perdurar aun después de terminado el juego»<sup>249</sup>. Si entendemos que el juego (la forma de encuentro) más elevado se da entre los hombres, mediado por el lenguaje, no nos extraña que cuando dos personas se vinculan en un diálogo profundo mantengan o prolonguen su relación después de éste.

El identificar las posibilidades creativas del hombre con su gozo y felicidad viene precisamente de que la perfección humana, la plenitud de sus facultades superiores y su felicidad, viene dada por la interacción (el juego creativo) del hombre con el mundo y con los otros hombres y esa interacción, como hemos

---

<sup>248</sup> EC, 91; HUIZINGA, *o.c.*, 25.

<sup>249</sup> *O.c.*, 26.

visto, cobra mayor sentido, plenitud e intimidad cuando es creativa: cuando eleva al máximo las posibilidades de las personas vinculadas en dicha interacción.

### C) Juego, conocimiento y plenitud humana

La experiencia de juego nos revela, por lo tanto, la exigencia existencial de todo planteamiento teórico profundo que tenga que ver con la realidad humana. Exigencia existencial que supone, primero, la necesidad de que nuestra reflexión nos comprometa, nos obligue a *entrar en juego*.

«El juego es una actividad creadora que funda intimidad entre la persona y las realidades valiosas que la apelan. Si quedo fuera de juego, veré como *externas* y *extrañas* las realidades *distintas* de mí. Frente a lo extraño tiendo a sentirme indiferente. La indiferencia provoca la apatía y la indolencia, actitudes que están en las antípodas de la creatividad» (IC: 466).

De hay que todo planteamiento teórico que pretenda explicar una realidad en la que está presente el hombre y lo haga de un modo objetivista, incomprometido o neutral resulta incapaz de comprender, siquiera, su propio objeto de estudio.

Una vez que *entramos en juego*, el dinamismo interno de las realidades que estudiamos es lo que proporciona en nosotros luz y sentido:

«¿Quién me sugiere una jugada que tiene sentido y la que no lo tiene? Es *el juego mismo*. [...] Antes de realizar una jugada, debo prever con la imaginación las diferentes jugadas que puedo realizar desde la posición en que me hallo, y calibrar el éxito o el fracaso de cada una de ellas. [...] Esta previsión de la marcha que seguirá el juego si tomo una medida determinada me descubre el *sentido* o el *sinsentido* de la misma. He aquí la razón profunda que nos autoriza a decir que el juego es fuente de luz. Todo juego se realiza a la luz que él mismo irradia. Por eso *la vía regia para ganar luz es entrar en juego*». (IC: 185-186)

Un ganar luz no sólo para la inteligencia, sino para la totalidad de la persona humana. Al ser fuente de sentido y creatividad, también lo es de belleza<sup>250</sup>, y por eso los primitivos pueblos chinos asociaban las actividades lúdicas con una serie de bendiciones intangibles<sup>251</sup>, sumadas a las más evidentes que se dan en el propio desarrollo físico.

Podemos verlo también por vía negativa: cuando nos enfrentamos a una realidad de forma utilitarista, pragmática, no la observamos como juego o ámbito, sino como objeto. De esa manera nos resulta imposible descubrir su dinamismo interno, sus reglas, el *sentido* que podría tener nuestra interacción con ella. Simplemente la utilizamos para lo que nosotros pretendíamos ya antes de encontrarla, lo que vacía dicha realidad de sentido y nos deja a nosotros mermados de sus posibilidades creativas. López Quintás rescata una historia real y ejemplar al respecto:

«La partitura de la *Sinfonía Incompleta*, del gran Schubert, estuvo trasapelada durante años en el desván de la casa de un hermano suyo. Figúrense que, un día de invierno, alguien la hubiera usado para encender la estufa» (IC: 41)

Análogamente, esto sucede cuando nos enfrentamos con el tesoro de la comunicación humana sin atender a la riqueza y posibilidades de desarrollo personal que ésta ofrece, y nos limitamos investigarla con actitud de dominio, como herramienta útil para obtener beneficios o intereses particulares. En definitiva, *una realidad valiosa puede sernos muy útil, pero carece de sentido cuando nuestra actitud ante ella es pragmática -actúo sobre ella-*. Esa misma realidad cobra sentido y orienta a la plenitud de nuestra vida cuando nos enfrentamos creativa y receptivamente *con* ella.

---

<sup>250</sup> HUIZINGA, o.c., 87.

<sup>251</sup> *Ibid.*, 77.



#### D) El juego: lugar de encuentro y espacio público de aparición

«Dos objetos que se relacionan en cuanto están yuxtapuestos o chocan entre sí no *crean* nada nuevo, siguen siendo lo que eran, no acrecientan el valor que ya tenían. Dos ámbitos, al entreverar sus posibilidades de acción, dan lugar a un *ámbito nuevo* que constituye para los dos un *lugar de enriquecimiento*» (IC: 159)

«Sólo el entreveramiento de realidades ambiales da lugar a un *encuentro*, y sólo el acontecimiento de encuentro es fuente de luz y de belleza» (EC: 183)

La reflexión sobre el juego debería servirnos para reconocer que en nuestro trato con la realidad podemos tomar dos actitudes claramente diferenciadas: la de dominio, que supone abordarla como objeto útil a nuestros intereses; la de la creatividad, que exige por nuestra parte respeto, estima y colaboración, lo que nos lleva a descubrir la dimensión ambital de dicha realidad y nos permite descubrir una lógica existencial donde alumbra el sentido que dicha realidad tiene para el desarrollo de la vida humana.

También hemos visto cómo la actividad modélica del jugar alumbra actividades como el diálogo entre las personas y, de un modo más general, nos proporciona luz para el encuentro interhumano. Tanto las acciones de comunicación como las llamadas interacciones comunicativas cobran luz en este contexto, de ahí que el la aproximación a la realidad del juego nos será muy útil para comprender nuestra Teoría de la Comunicación en clave dialógica.

No queremos cerrar esta reflexión sin explicitar cómo en el juego se clarifican las acciones humanas encaminadas a la fundación de encuentros, categoría fundamental del pensamiento dialógico para comprender el ámbito propio en que la persona lleva su vida a plenitud.

Al intentar *entrar en juego* -interactuar- con una realidad iniciamos un proceso exigente de acercamiento y conocimiento que poco a poco nos irá vinculando a esa realidad hasta que llegue un momento en que nos hagamos íntimos a ella,

dejará de ser extraña y dejaremos de *chocar* con ella: entraremos, ya auténticamente, en ese momento, en juego creador: estaremos jugando. Ese estar jugando es el auténtico interactuar *con* (y no actuar *sobre*). Es el encuentro.

Es notable que cuando Ortega y Gasset reflexiona sobre la relación del hombre con la técnica, apunte al *gentleman* como modelo de humanidad auténtica, y lo hace precisamente porque éste se nos presenta como el hombre capaz de vivir, ante lo penoso, con la actitud de un jugador ocioso:

«El comportamiento que el hombre suele adoptar durante los breves momentos en que las penosidades y apremios de la vida dejan de abrumarle y se dedica, para distraerse, a un juego, aplicado al resto de la vida, es decir, a lo serio, a lo penoso de la vida: eso es el *gentleman*»<sup>252</sup>.

Es el *gentleman*, pues, el hombre capaz de entrar en juego, de interactuar, no tanto con las realidades que le invitan a ello sin dificultad, o con las realidades más o menos triviales o indiferentes, sino aquel capaz de lidiar con las situaciones y aquel que se da el lujo del *fair play*, de ser siempre justo, y sincero:

«Mentir en el juego es falsificar el juego y, por tanto, no jugar» pues «para él no tiene sentido la trampa. Lo que se hace hay que hacerlo bien y no preocuparse de más»<sup>253</sup>.

El *gentleman* no es, además, figura sólo doméstica, sino de especial proyección pública. Esta capacidad de afrontar las dificultades y los retos con actitud lúdica es de especial relevancia en el ámbito político y ha de brillar especialmente en la esfera pública. Ya en el sentido primitivo del juego aparece la necesidad del reconocimiento público de los méritos y el honor de los ciudadanos<sup>254</sup>, no sólo por su capacidad competitiva, sino por la grandeza de asumir creativamente las reglas del juego, del compañerismo, de la entrega a una acción noble por sí misma considerada, etc. Que el hombre se revele así en un «espacio público de

---

<sup>252</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre filosofía y ciencia*, Alianza, Madrid 2002, 63.

<sup>253</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>254</sup> HUIZINGA, *o.c.*, 88-89.

aparición», promueve al mismo hombre y a la comunidad de personas capaz de contemplar, valorar y premiar dicha actitud.

Precisamente porque en la actitud de *juego* con la realidad, porque en el trato dialógico con la misma, se revela la grandeza de la vida humana, multitud de pensadores<sup>255</sup> existenciales, personalistas y dialógicos insisten en la idea de que mediante el compromiso serio con la realidad a través del juego, el diálogo, la palabra y el trato continuado el hombre *habita* el mundo, se *instala* en él, *domestica* la realidad, etc. Estas expresiones encierran a un tiempo un sentido material y otro inmaterial, pero en ambos casos apuntan a la categoría del encuentro como hogar o ámbito natural del hombre, como lo que en cierto modo de corresponde por vocación, como lo que le toca edificar y, a un tiempo, en su constitución, también se constituye y edifica a sí mismo (lo que hemos llamado experiencia reversible):

«Si el hombre es un ser nacido para crear ámbitos resulta lógico que en los ámbitos halle su ‘hogar’, su lugar nato de habitación y de vida» (EC: 195).

«El mundo adquiere carácter hogareño cuando el hombre aprende a *habitar*, en el sentido activo de *crear tramas de vínculos amistosos*» (IC: 136)

No es mal comienzo para reflexionar sobre Teoría de la Comunicación el cobrar conciencia de que la comunicación humana, antes de servir a la eficacia empresarial, al efecto de la propaganda, a la persuasión (o manipulación) de las masas, etc., está orientada, naturalmente, a la edificación de un hogar (físico, espiritual) donde la vida comunitaria de los hombres cobra pleno sentido.

---

<sup>255</sup> Heidegger, Buber, Merleau-Ponty, Ebner, Saint-Exupéry... (Cfr. TH: 467-497; Gamba, 2007: 31 y ss).

#### 4.7. Síntesis

La primera pregunta que nos formulamos en la Introducción de la tesis fue:

1. ¿Es posible rescatar los interesantísimos estudios parciales sobre fenómenos comunicativos circunscritos a ámbitos, situaciones o perspectivas intelectuales muy concretas y -matizados y reformulados por vía de profundidad- integrarlos en un marco teórico autónomo que permita a su vez un diálogo interdisciplinar con otras ciencias?

Cerramos este capítulo apuntando la respuesta. Creemos que la exposición en este capítulo sobre el pensamiento dialógico ha quedado bien encuadrada en el seno de la filosofía perenne sin perder su originalidad propia. De esta forma nuestra propuesta hunde sus raíces en una tradición que además de haber superado la prueba de los siglos (lo que muestra la solidez de sus fundamentos) atesora grandes descubrimientos filosóficos de los que nuestra propuesta puede servirse, en un fecundísimo diálogo interdisciplinar con materias filosóficas fundamentales para la comunicación: la Antropología Filosófica, la Filosofía del Lenguaje, la Teoría del Conocimiento, la Ética, la Teoría del Arte, la Estética, etc.

Por otro lado, hemos expuesto ya, en su radicalidad, las categorías fundamentales para desarrollar nuestra Teoría dialógica de la Comunicación: la cosmovisión de la que partimos y la teoría del conocimiento, fundamentada en la experiencia de la *intuición inmediata-indirecta*. También la superación del falso dilema entre lo objetivo-cósico y lo meramente subjetivo y la capacidad para atender, con respeto reverente a la profundidad de lo real, dando cuenta de ella con rigor explicativo, mediante un modo expositivo en espiral. De este modo, nuestra propuesta debe ser capaz de integrar, por vía de profundidad y en una exposición en espiral, los logros parciales del resto de perspectivas intelectuales que abordan la comunicación, ordenándolos y dorándolos de su adecuado sentido. Puede también superar la fractura del objeto de estudio, tanto por superar el falso dilema entre lo *objetivo-cósico* y lo *meramente subjetivo*, y, gracias a las categorías dialógicas expresadas, dar también debida cuenta de las relaciones: tanto las que se dan entre

los distintos elementos que intervienen en la comunicación, como de la comunicación misma (que es cierta forma de de relación).

De esta forma esperamos superar las limitaciones de las actuales perspectivas de la comunicación y ser capaces de iluminar la comunicación *desde dentro*, de forma que ella misma revele sus exigencias internas y su sentido, lo que permitirá además que la reflexión ética no sea vista como una injerencia externa al quehacer comunicativo.

También hemos explicado suficientemente las categorías fundamentales del pensamiento dialógico, que serán categorías fundantes de nuestra Teoría de la Comunicación. El esquema apelación-respuesta, como matriz en la que leer la relación del hombre con el mundo y con los otros hombres, y su apertura al absoluto. Los ámbitos, las experiencias reversibles y el encuentro nos ayudarán a comprender el vínculo entre persona y comunidad, qué es la comunicación, y qué papel decisivo juega la comunicación en dicho vínculo.

La experiencia lúdica que aquí hemos explicado encuentra un altísimo sentido en la propia interacción-comunicativa que, además de tener una dimensión pragmática es, quizá, la actividad *ociosa* (en el sentido de promocionar nuestra libertad) de mayor envergadura.



## CAPÍTULO III: TEORÍA DIALÓGICA DE LA COMUNICACIÓN

### 1. Introducción

Apuntamos al cerrar el Capítulo II que el pensamiento dialógico debería ser capaz de desarrollar un *corpus disciplinar* sobre comunicación que pudiera integrar los distintos estudios parciales y abrirse al diálogo interdisciplinar con otras ciencias. Lo que está en juego en esta tarea (como vimos en la Introducción) es la existencia de la propia Teoría de la Comunicación, con un objeto formal, material y método delimitados, y un corpus coherente y pertinente, ajustado a la realidad de la comunicación, capaz de ofrecer conclusiones universales y necesarias sobre la misma.

En este capítulo trataremos de acometer dicha tarea. Nuestra propuesta, además, deberá enfrentarse también a la segunda y tercera pregunta que nos formulamos en la Introducción de esta tesis:

2. ¿Es posible estudiar la comunicación no sólo por sus causas o efectos próximos en determinados *sujetos* -personales, sociales, empresariales, científicos...- sino *en sí misma* y por su capacidad para dotar de sentido y edificar a esos *sujetos*, ofreciendo una visión completa y unitaria de todo el acto comunicativo?
3. ¿Puede una reflexión teórica de este tipo fecundar la praxis?

Por tanto, asumimos en este capítulo el reto de explicar *qué es* la comunicación y *qué sentido tiene* (por qué y para qué nos comunicamos), lo supone arrojar luz sobre la finalidad de la comunicación, sobre las actitudes, capacidades e intencionalidad que los sujetos que se comunican deben asumir para alcanzar dicha finalidad, y sobre cómo afectan los diversos ámbitos mediacionales (lenguaje, tecnología, contexto...) en la interacción comunicativa.

Nosotros entendemos que la comunicación es una forma específica de interacción. Por eso vamos a definir, en primer lugar, qué entendemos por interactividad. De

esta forma creamos un marco para reflexionar también sobre la relación del hombre con las máquinas, la tecnología, los propios medios expresivos y los animales, sin llegar a llamar comunicación a estas interacciones.

Después, definiremos lo específico de la interacción comunicativa, que siempre se da entre personas. Plantearemos nuestra definición de comunicación y explicaremos el modo apropiado de entender cada uno de los elementos de la definición, en su referencia al resto de esos elementos y en orden a la finalidad de la comunicación. En esa tarea entraremos de lleno en diálogo con el resto de perspectivas que estudian la comunicación, situándolas en su adecuado lugar y alcance.

Por último, explicaremos los frutos esperables de una comunicación auténtica y las terribles consecuencias de la incomunicación, respondiendo así el sentido y valor de la comunicación en orden al desarrollo integral de las personas en sociedad. En la medida en que sepamos explicar cuánto los jugamos en una comunicación auténtica, vibraremos ante el reto y la responsabilidad de alcanzarla.

Creemos que este itinerario nos permitirá conformar ya, por sí mismo, un corpus disciplinar, todavía pequeño, pero suficiente y riguroso, capaz de recibir el nombre de Teoría de la Comunicación.

## **2. El concepto de interactividad**

### **2.1. Revisión del concepto de interactividad**

Aunque el término *interactividad* ha cobrado especial relevancia en el ámbito especulativo en los últimos años, lo cierto es que rescata una idea clásica que ya está presente en Aristóteles a partir de su noción de potencia y acto y que es recogida por la tradición Medieval. El Estagirita distinguía entre acto perfecto y



acabado (entelequia) y el acto en el que aún hay cierta potencialidad. Esta segunda forma de actualidad que, además, es la propia de las realidades materiales e imperfectas, supone que en todo acto hay siempre cierta pasión. Que todo ente que actúa sobre otro no lo hace unilateralmente, sino que se ve afectado por su misma acción. En relación con esto, conviene recordar que además de las cuatro causas que la tradición siempre menciona en Aristóteles (material, formal, eficiente y final) el Estagirita identificó las causas recíprocas, que dan cuenta precisamente de la interacción.

La especulación Medieval no sólo mantiene estas nociones para explicar el orden de la Naturaleza, sino que ha de afinarlas para reflexionar sobre la vinculación entre Naturaleza y Gracia, Libertad y Providencia, Ley Natural y Ley Divina, Razón y Fe, etc. Serán las modas dominantes durante el pensamiento Moderno, tendentes a aplicar indiscriminadamente la *navaja de Ockham*, e inspiradas por la física moderna apuntada por Galileo, las que tiendan a eliminar la causalidad recíproca y sostengan sus razonamientos mediante lo que nosotros hemos llamado, con López Quintás, la *causalidad lineal*. Una causalidad lineal que separó ambos órdenes (el espiritual y el material) y prescindió de uno de ellos, provocando dos excesos (fideísmo y racionalismo) cuyas consecuencias podemos entrever en buena parte de la filosofía Moderna. Algunas corrientes del pensamiento contemporáneo, entre ellas, nuestras fuentes de inspiración, han tratado de conciliar de nuevo esos dos órdenes.

Al repasar la cosmovisión relacional y proponer una interpretación de la realidad a partir de un *logos* relacional ya apuntábamos que no cabe leer la realidad como un conjunto de entes yuxtapuestos unos con otros. Cuando el término *interactivo* se utiliza en Biología, en el estudio de los Ecosistemas, en la Teoría General de Sistemas, etc. se alude, en el fondo, a esa dimensión relacional de la realidad que se manifiesta en las interacciones recíprocas que vinculan los distintos entes que nos encontramos al tomar como objeto de conocimiento una parte de la realidad.

Aunque nosotros vamos a centrar nuestra atención en la interacción comunicativa entre personas como forma modélica de interacción, nos parece oportuno dedicar unas reflexiones a la interactividad en el orden natural por tres razones:

- La primera, para reforzar la justificación de que la comunicación humana es una forma de interacción cualitativamente distinta de la que se da en otros seres, por lo que exige una reflexión autónoma.
- La segunda, para mostrar que el concepto de interactividad debe entenderse desde una analogía de proporcionalidad propia, y no de un modo equívoco -lo que nos llevaría a definiciones irreconciliables y haría imposible la reflexión interdisciplinar- ni unívoco -lo que supondría reducir la interactividad a sus formas más superficiales o caer en un monismo que anula la pluralidad de lo real-.
- La tercera, para subrayar que la interacción comunicativa es la modélica, por su densidad entitativa, para reflexionar sobre otras formas de interacción, y no al revés. Cuando se estudia un concepto analógico, la clave final de interpretación debe proporcionarla el analogado principal. Al hacerlo así, rescatamos siempre lo nuclear y esencial de la realidad estudiada. Hacerlo al revés supone dejar fuera de la reflexión primera aspectos que no nos cabrán después. Este ha sido el problema de las propuestas sobre comunicación cuyo objeto primero de análisis son las máquinas o los animales: elaboran un modelo en el cual luego no tienen cabida ni la libertad, ni la intencionalidad, ni la verdad, ni la comprensión, etc.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Un ejemplo de este cambio de perspectiva lo proporciona el brillante estudio de Leopoldo Prieto que denuncia los límites que han encorsetado a la Antropología que estudia al hombre como *animal racional*. Dicha definición, de origen aristotélico, toma como modelo el *género* animal para explicar luego la *diferencia específica*, la racionalidad. Las categorías de lo animal han viciado así durante siglos la reflexión sobre lo humano. Su propuesta, que parte precisamente de la originalidad de lo humano, nos brinda una comprensión del hombre y de su corporeidad mucho más rica y ajustada a la realidad. Cabe subrayar aquí la genial toma de distancia del pensamiento medieval -lamentablemente, no siempre tenida en cuenta- que supone cambiar la definición aristotélica de «animal racional» por la de «substancia individual de naturaleza racional». El cambio en la expresión, cuya formulación definitiva debemos a Tomás de Aquino, lejos de

En el Estado de la Cuestión revisamos los problemas fundamentales que el término *interactividad* ha causado tanto en los ámbitos académicos como en el mundo profesional y en los usuarios de las tecnologías interactivas. La palabra *interactividad* se ha convertido en un *término talismán* que prestigia a todo lo que le rodea. De esa manera, se ha pasado a llamar interactivo a todo lo que antes no lo era (o no parecía serlo), pero apenas se ha delimitado su sentido preciso. Las diversas perspectivas que estudian la comunicación han tratado de hacerlo. Veamos algunos ejemplos.

#### A) Aproximaciones limitadas

Derrick de Kerckhove, director del Programa McLuhan de la Universidad de Toronto, considera que: «La interactividad es la relación entre la persona y el entorno digital definido por el hardware que conecta a los dos». Más adelante y de una forma más gráfica, sostiene: «La interactividad es el tacto»<sup>2</sup>.

Ambas apreciaciones revelan las limitaciones propias del determinismo tecnológico a la hora de afrontar la reflexión sobre la interactividad. Ambas suponen una descripción física, lo que dificulta la comprensión que el sentido de la interactividad pueda tener para el hombre. Además, la primera resulta demasiado específica; y la segunda, demasiado amplia. Aunque a lo largo de su obra De Kerckhove nos describe situaciones interactivas en diverso grado (según las posibilidades tecnológicas y las capacidades de influencia mutua entre el hombre y la tecnología), en ningún lugar se arroja suficiente luz sobre el sentido de dichas interacciones.

---

obedecer a una moda terminológica o a un mero cambio de perspectiva -del biológico al metafísico-, responde a comprensión de que el hombre y el animal no comparten un mismo género. Cf. PRIETO LÓPEZ, L., *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid 2008. LUCAS LUCAS, *Horizonte vertical*, 209-255. GEHLEN, A., *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, traducción de Fernando Carlos Vevia Romero, Sígueme, Salamanca 1987.

<sup>2</sup> DE KERCKHOVE, *Inteligencias en conexión*, 21 y 22.

En un contexto más general, pero también de clara influencia positivista, Baylon y Mignot la definen así:

«El término interacción sugiere, en su propia etimología, la idea de una acción mutua, recíproca. Aplicada a las relaciones humanas, esta noción obliga a considerar la comunicación como un proceso circular en el que cada mensaje, cada comportamiento de un protagonista, funciona como un estímulo sobre su destinatario y da lugar a una reacción que, a su vez, se convierte en un estímulo para el primero. [...] Indica igualmente la copresencia y remite, pues, a situaciones de cara a cara»<sup>3</sup>.

Para Baylon y Mignot, la interactividad es un concepto vinculado a la comunicación interpersonal y cara a cara, a la copresencia de los agentes de la comunicación. Su distinción etimológica es obvia, pero apenas concreta nada, no define el tipo de acciones recíprocas ni en qué consiste exactamente esa reciprocidad. Además, limita la interactividad a una forma de acción-reacción propia de un conductismo superficial, donde, en el fondo, no hay diferencias entre la comunicación humana y otras formas de relación recíproca entre animales o, incluso, entre diversos elementos de la naturaleza. Por más que se hable del cara a cara y de lo humano, esta reflexión presenta los mismos límites que la anterior.

La escuela del interaccionismo simbólico, preocupada por el análisis de la intersubjetividad, sostiene que:

«[...] mediante la interacción permanente, vamos construyendo el sentido de las situaciones sociales de la vida cotidiana, que establecen lo que los demás esperan de nosotros y lo que nosotros esperamos de ellos. Es decir, por ejemplo, en la comunicación intercultural es necesario que se llegue a compartir con el otro el sentido de las nuevas situaciones creadas»<sup>4</sup>.

Como es propio de la sociofenomenología, esta definición apunta ya hacia el sentido de la interacción. Sin embargo, conserva todas las limitaciones de dicha tradición intelectual: su definición se limita al análisis intencional (desde un punto

---

<sup>3</sup> BAYLON y MIGNOT, *o.c.*, 209.

<sup>4</sup> RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 167.

de vista meramente psicológico) de los sujetos, dando además por supuesto que: a) la interacción busca construir un sentido meramente intersubjetivo y no un sentido real; y b) que la interacción humana pretende generar y confirmar roles, lo que tiene a anular la creatividad al limitarla a una gestión adecuada de las apariencias (lo que se espera de unos y otros, no lo que son unos y otros). De ahí que la perspectiva interpretativa se muestre incapaz de ser crítica respecto de las interacciones que estudia y tienda a confirmar el *status quo* de las realidades sociales analizadas.

Esta forma de abordar lo social es duramente criticada por Buber en su reflexión sobre los «Elementos de lo interhumano», donde distingue lo social de lo interhumano como dos formas radicalmente distintas de estar el hombre en el mundo. Para Buber no resultan irreconciliables, pero se lamenta de que cada vez ambas esferas estén más separadas. Si lo social se ocupa fundamentalmente de los roles, las apariencias, el buen funcionamiento de las obras del grupo, etc., lo interhumano (que implica la libertad, la distinción, la atención al ser propio de cada hombre) queda borrado de lo social.

Creemos que no es necesario prolongar este repaso, pues todas las definiciones que encontramos revelan las limitaciones ya analizadas en nuestro Estado de la Cuestión. Pasamos, por lo tanto, a ofrecer nuestra definición de interactividad.

#### B) La interactividad como entreveramiento de ámbitos

La categoría del encuentro como entreveramiento de ámbitos -no del encuentro específicamente interhumano- nos aproxima a una comprensión general de la interactividad. Recordemos que un entreveramiento de ámbitos supone el entrar en juego de dos realidades que reaccionan activamente al relacionarse una con la otra e intercambiar posibilidades creativas de un orden u otro.

La interactividad, así definida, exige: a) un vínculo entre, al menos, dos realidades; b) que ese vínculo implique actividad y receptividad entre ambas realidades (cierta reciprocidad) y no sólo sea una acción unilateral de una realidad sobre la otra; c) que las realidades que interactúan se enriquezcan fruto de dicha interacción; d) que *en* esa interacción, y *de* esa interacción brote algo nuevo; e) por último, y por vía negativa, no son interactivas las relaciones de dominio, posesión, destrucción o las meras relaciones *locales* o *temporales*.

Esta definición por vía de aproximación nos proporciona un marco ajustado a las pretensiones de nuestra investigación: es lo suficientemente general (por vía de profundización, no de generalización) como para poder vincularse a cualquier disciplina particular; resulta lo suficientemente precisa como para no llamar interacción a cualquier forma de relación; y, por último, orienta el sentido (o sinsentido) de cada interacción. Creemos que las definiciones que repasamos más arriba quedan, a partir de esta, no tanto refutadas como válidamente situadas en su contexto específico. El problema de ellas no era tanto lo que sostenían, como lo que les faltaba para verse encuadradas en una reflexión más amplia. En el contexto tecnológico la interactividad supone el tacto, pero no cualquier forma de tacto; en el contexto de la comunicación interpersonal, la interactividad supone estímulo-reacción (aunque supone mucho más y, especialmente, apelación-respuesta); y que en el contexto del diálogo cultural y de la vida social, supone el entendimiento respecto de lo que es esperable entre unos y otros, pero también mucho más. Nuestra propuesta permite, además, una reflexión crítica sobre el valor y sentido de las distintas interacciones.

Tenemos, así, un marco adecuado para abordar la interactividad en todos los órdenes de la naturaleza: desde el microfísico hasta el humano, si en cada uno establecemos las distinciones precisas. Creemos además que estas reflexiones son algo implícito en quienes abordan la reflexión sobre la realidad en el marco de lo interactivo, de forma confusa, cuya falta de clarificación agosta muchas reflexiones que de otro modo llegarían mucho más lejos. Lo creemos así porque, en el fondo, nadie hablaría de «*inter-actividad*» si se refiriera a una acción

unilateral de algo sobre otra cosa; ni dotaría a esa expresión del prestigio y la fecundidad que le presupone si no pensara que esa interacción es eminentemente creativa o fecunda.

En todo caso, en esa definición general de interactividad hay grados, determinados por la densidad entitativa de las realidades que interactúan entre sí. En nuestra propuesta dialógica hemos vinculado la densidad entitativa del encuentro a la profundidad o intimidad de los seres que interactúan entre sí. Resulta sugerente ver cómo la reflexión medieval, en palabras de Tomás de Aquino, también repasa la densidad ontológica de los seres según su capacidad de (inter)actuar, cuyo origen está, precisamente, en el grado de interioridad que poseen.

Cuando repasa la intimidad de los seres en la *Suma contra los gentiles* (IV, c.11), el Aquinate distingue entre los cuerpos inanimados<sup>5</sup>, las plantas, los animales, y el hombre, vinculando en orden creciente su capacidad de trato creativo con la realidad y su intimidad. Cuando repasa el movimiento de los seres en su *Suma de Teología* (I, q. 18, a 3.) procede desde las plantas hasta el hombre, distinguiendo en este caso entre los seres que poseen movimiento interno, pero fruto de una acción externa; los que poseen movimiento interno que procede en orden a la adquisición de una forma externa, pero no elegida libremente; y los que poseen movimiento interno que se mueve en orden a un fin elegido libremente, cosa que no es posible hacer si no es por medio de la razón y el entendimiento.

Sirvan estas apreciaciones del Aquinate para mostrarnos cómo pueden establecerse diversos grados de interacción entre los entes atendiendo tanto a su grado de intimidad como a su capacidad de interacción con la realidad. Si el teólogo medieval pudo dejarnos tan aguda distinción analógica de niveles de interacción con los datos que ofrecía la investigación de la época, nuestra moderna

---

<sup>5</sup> La especulación medieval no contaba con los datos que nos proporciona la ciencia moderna, que han suavizado las fronteras entre la física, la química y la química orgánica (alentando la idea de que la interacción de los elementos físicos dispone a la naturaleza para la aparición de lo biológico, ver Artigas, 1992), pero su afirmación sigue siendo fundamentalmente válida y marca, precisamente, la frontera entre el orden físico y el orgánico.

investigación debería ser capaz de articular analógicamente todos los niveles de realidad leídos desde la definición de interactividad que hemos planteado al principio de este epígrafe. La tarea, evidentemente, supera las capacidades de nuestra investigación, pero creemos que las reflexiones de Artigas ya expuestas indican el camino a seguir.

Recordemos, para concluir, que aunque la exposición del Aquinate procede de *abajo a arriba* (en el orden de la escala de los seres), su reflexión tiene por analogado modélico a los seres con mayor densidad entitativa (el hombre, o incluso, los seres espirituales), lo que queda de manifiesto al concluir sus análisis con expresiones del tipo «y este es el grado más perfecto de...», con lo que nos revela que su mirada y criterio nunca perdió de vista el analogado principal.

## **2.2. El hombre, sujeto interactivo y comunicativo**

### **A) Apertura constitutiva y moral del hombre al mundo y a los otros hombres**

Hemos justificado que la forma modélica de comunicación se da entre las personas. Aunque hablamos de la noción de sujeto en nuestra propuesta dialógica, conviene ahora poner el acento en los aspectos del sujeto humano que se ponen en juego en el acto de comunicación.

Lo primero que se desprendió de nuestro análisis es que, de igual modo que en el hombre no conoce la inteligencia sola, sino el hombre entero, lo mismo sucede con la comunicación: no es una dimensión específica del hombre la que se comunica, sino que es el hombre quien se comunica, aunque algunas de sus dimensiones entren más en juego que otras. De ahí que desglosemos nuestra reflexión en dos partes. En primer lugar, hablaremos del sujeto como tal, y de cómo el sujeto, en cuanto que sujeto, está orientado constitutivamente hacia la comunicación. En un segundo momento reflexionaremos sobre la acción humana



en general y cómo ésta se orienta, en buena medida, hacia la interacción comunicativa entre las personas como forma eminente de encuentro.

La reflexión sobre el sujeto que abordamos en nuestra propuesta dialógica nos revela que el hombre está abierto constitutivamente a la realidad y llamado a la comunicación interpersonal porque:

- Está constitutivamente abierto a la realidad, como manifiestan sus sentidos externos e internos y el objeto al que tienden sus facultades superiores, además de su *deseo* de saber.
- Su alma es una *tabula rasa* que está configurada para que en ella se hagan presentes todas las cosas (toda la realidad, también y especialmente en el trato de amistad con hombres virtuosos) y en ese hacerse presentes el hombre desarrolla su humanidad.
- Su dignidad especial, su densidad entitativa, su totalidad como ser subsistente y *distinto o incomunicable* (su dimensión espiritual y su intimidad), no sólo no le impide el conocimiento y la comunicación, sino que la origina.
- La persona se desarrolla, en general, en el trato creativo con las realidades de su entorno, tomando opción ante el entorno y sus exigencias, creando proyectos de acción personal y de interacción con él.
- La persona se desarrolla, especialmente, en el trato comunitario con otras personas gracias a la palabra, mediante la que manifiesta (en la que se revela, en ejercicio que ya sistematizó Sócrates) lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y todos los valores; y gracias a la cual fomenta proyectos de colaboración orientados al encuentro, a la edificación del bien común y el desarrollo de las personas.
- Y de ese modo revela (y se autorevela o confirma) su condición personal, su vocación, y promueve su personalidad en la medida en que funda encuentros cada vez más profundos con realidades cada vez más valiosas.

Creemos que este repaso es suficiente para constatar en qué medida el trato del hombre con el mundo y, especialmente, la comunicación entre los hombres, resulta esencial para el desarrollo de las personas en sociedad. Esta afirmación resulta tópica en nuestra época, y la proliferación de estudios y tesis doctorales sobre comunicación son indicio de ello, pero creemos también que este repaso arroja luz para cobrar conciencia de que no basta reflexionar sobre el *hecho* de la interacción y de la comunicación, ni siquiera sobre su eficacia técnica, para que nos hagamos una comprensión cabal de la misma. Lo que está en juego en la comunicación es el auténtico desarrollo personal y social de los sujetos que se comunican. De ahí que resulte no sólo a-moral, sino inmoral, reflexionar sobre comunicación (sea interpersonal o social) sin atender a la dimensión ética que intrínsecamente conlleva el hecho de comunicar. La comunicación humana es, antes que un proceso técnico, una acción moral, un acto intencional, consciente y libre que compromete a toda la persona, bien orientándola hacia su plenitud personal o bien alejándola de ella.

La Ética tiene por objeto material las acciones humanas (conscientes y libres, racionales y voluntarias) en cuanto que humanas (en cuanto que se orientan a la consecución del fin del hombre, en cuanto que le perfeccionan como hombre). Del mismo modo que ocurre con la reflexión sobre comunicación, la reflexión ética contemporánea se ha visto afectada por las modas positivistas, estructuralistas, funcionalistas, etc. de nuestro tiempo, y resulta habitual en ambientes académicos que ya no se hable de *Ética* sino de *Éticas*.

Nosotros no queremos añadir una más a la lista. Convenimos con el corpus que la filosofía perenne ha desarrollado sobre Ética<sup>6</sup> y recordamos tan sólo que el pensamiento existencial y personalista trata de ahondar en la dimensión subjetiva de la Ética para articular conceptos relacionados como los de «valor moral»

---

<sup>6</sup> Creemos que el manual de Agejas ofrece una síntesis muy bien articulada sobre la Ética clásica en diálogo con la reflexión de la filosofía contemporánea. Puede asumirse su obra como un esquema implícito de nuestra reflexión ética. AGEJAS ESTEBAN, J. A., *El arte de aprender la libertad. Curso de Ética*, Spiritus Media, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2003.

(objetivo) y «experiencia moral» (subjetiva), teleología y autoteleología, etc. Sí queremos justificar aquí tres cosas:

- La primera, el distinguir dos actitudes fundamentales en el hombre. Dicha distinción hunde sus raíces en la Ética clásica, pero sintetiza sus postulados en dos grandes actitudes gracias a la reflexión del pensamiento contemporáneo sobre dos grandes movimientos del espíritu humano. El primero, originario del humanismo griego (Sócrates, Platón, Aristóteles) y llevado a plenitud por la reflexión medieval, que supone un *logos* de amor o una orientación fundamental del hombre hacia el bien. El segundo, cuyos orígenes filosóficos podríamos situar en la sofística pero que adquiere pleno reconocimiento y preeminencia cultural a partir de la Modernidad (especialmente con Maquiavelo), que supone un *logos* de dominio y una orientación fundamental hacia la consecución y mantenimiento del poder.
- La segunda, el haber distinguido dos tipos de acción humana: la acción del hombre con el mundo y la acción del hombre con el hombre.
- Tercera, la elección de la palabra «interacción» en lugar de «acción».

Distinguimos la acción del hombre con el mundo de la acción del hombre con el hombre en consonancia con lo que resulta habitual en el pensamiento personalista, llevados de esa distinción radical entre *cosa* y *persona*. Dicha distinción subraya que la interacción del hombre con las cosas y la interacción del hombre con las personas son tipos de interacción *distintos*, tanto por la densidad entitativa de los ámbitos que interactúan como por las posibilidades creativas de dicha interacción. Ya vimos que la forma eminente de encuentro se da entre las personas, y esa forma de encuentro es cualitativamente más rica que cualquier otro entreveramiento de ámbitos. Pero esa distinción de actúes concretos no debe suponer una revisión de la Ética *general* sino, más bien, su aplicación *especial* en dos órdenes verdaderamente diversos.

Elegimos la expresión *interacción* frente a la de *acción* por dos motivos. En primer lugar, en clave dialógica, porque entendemos que el término acentúa la crítica a la causalidad lineal que inspira algunos planteamientos positivistas y funcionalistas. En el orden natural, ninguna causalidad es estrictamente lineal o unidireccional, sino que siempre existe cierta reciprocidad<sup>7</sup>. Aunque no lo haya explicitado con esa palabra, la Ética siempre ha estudiado las consecuencias que sobre el sujeto tiene su acción sobre el mundo o su acción con otros hombres. En segundo lugar, porque así rescatamos de la literatura meramente técnica un concepto eminentemente moral, devolviéndolo al lugar que le corresponde. Una cosa son los procesos -naturales, técnicos, funcionales- y otra la acción humana. Los primeros pueden ser explicados y estudiados autónomamente por diversas disciplinas (a riesgo de dejarlos aislados y desconectados del resto de la existencia), pero la reflexión esencial sobre la acción (y la interacción) humana pertenece a la Ética. Entendemos no obstante que, en sentido estricto, la interacción (entendido *acción* como acción humana) sólo se da entre personas<sup>8</sup>.

B) La doble actitud del hombre: personalizadora,  
despersonalizadora

Martin Buber sorprendió al mundo en 1923 con la publicación de su obra *Yo y Tú*. Aunque algunos vieron en ella una meditación pseudo-mística en clave poética, pronto se convirtió en una obra de referencia para el pensamiento dialógico y personalista tanto de su época como de autores posteriores. Cuando la obra es estudiada con rigor, se ponen en relación cada una de sus partes y se atiende al diálogo que el autor mantuvo con sus primeros críticos, se empieza a entrever la honda mirada ontológica y ética (ni poética, ni meramente psicológica) que late en la misma.

---

<sup>7</sup> Ya la reflexión medieval sostiene que en el orden natural ninguna acción es actualidad pura o acabada, sino que en toda acción hay también cierta pasión.

<sup>8</sup> Lo que, de nuevo, nos sitúa en la primera distinción: precisamente porque no es lo mismo abordar la relación mutua entre dos sujetos que entre un sujeto y un objeto, queremos ocuparnos de ello en momentos distintos de nuestra reflexión.

Buber comienza su obra con una distinción radical:

«Para el ser humano el mundo es doble, según su propia actitud ante él.

La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar.

Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras.

Una palabra básica es el par Yo-Tú.

La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella.

Por eso también el ser humano es doble.

Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del de la palabra básica Yo-Ello.

.oOo.

Las palabras básicas no expresan algo que estuviera fuera de ellas, sino que, pronunciadas, fundan un modo de existencia.

Las palabras básicas se pronuncian desde el ser.

[...]

La palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con todo el ser.

La palabra básica Yo-Ello nunca puede ser dicha con todo el ser» (YT: 11).

El análisis crítico de su obra nos revela que en estas difíciles palabras late mucha más filosofía perenne de lo que pudiera parecer, al tiempo que suponen un torpedo a la línea de flotación de algunos presupuestos del pensamiento moderno. Por un lado, Buber acaba con la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* que supuso una fractura entre el hombre y el mundo e inauguró el problema filosófico del *punto*. Hombre y mundo, ambos, participan del ser, y es la actitud del hombre en trato con la realidad la que le sitúa en una teoría del conocimiento y en una existencia determinada. Cuando el hombre pronuncia la palabra básica Yo-Ello se sitúa *frente* al mundo a una distancia no comprometida, espectacular, con actitud de control o dominio, con una mirada analítica y *cosificante*, aparece *frente* a él el mundo de los objetos y de las experiencias (externas e internas, en el sentido del positivismo). Cuando el hombre pronuncia la palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación, que no tiene confines, donde espacio y tiempo, estructura y modo de vida, etc., no desaparecen, pero se muestran internamente vinculados, *sineidéticamente*, y entonces ante nosotros no se nos presenta una cosa aislada ni

dividida en partes, sino esa realidad misma. Allí donde se funda la relación Yo-Ello no puede haber encuentro, ni reciprocidad, ni se dan las condiciones para que fundamentar la responsabilidad ética. Allí donde se funda la relación Yo-Tú es posible el encuentro, la reciprocidad y el desarrollo ético de nuestro ser personal.

Las categorías que pusimos en juego al abordar nuestra Teoría del Conocimiento nos ayudan a comprender que, para Buber, el problema fundamental de quien pronuncia la palabra Yo-Ello es su actitud no comprometida y su voluntad de dominio, lo que le lleva a preferir el discurso sobre la intuición, el análisis sobre la *sineidesis*, lo verificable y predecible sobre el misterio. El reto del que tuvo que ocuparse Buber, a lo largo de toda su vida, fue el de explicar cómo su poner el acento sobre el misterio, la intuición, la visión *sineidética*, etc., no anulaba el valor del valor del discurso y la sistematización, sino que sólo lo colocaba en su debido lugar. Su apasionado combate contra la deshumanización que supuso el positivismo y el formalismo no siempre jugó en su favor, llevándole a sostener afirmaciones realmente duras y exageradas, donde intuición y discurso tal vez no quedaron bien articulados. De ahí nuestra preocupación por vincularlos adecuadamente al reflexionar sobre la intuición intelectual inmediata-indirecta.

Una revisión crítica y sistemática, más atemperada, del pensamiento de Buber como Teoría del Conocimiento puede leerse en Sanchez Meca<sup>9</sup>. A nosotros, más que el pensamiento de Buber en sí mismo, nos interesa resaltar la intuición que en su obra le lleva a distinguir dos *logos* de actitud, pensamiento y acción que llevan al hombre a reflexionar y vivir (existir) de dos formas muy diversas.

El pensamiento personalista, en general, también ha distinguido dos actitudes fundamentales en el hombre. Aquellas que le *despersonalizan* y aquellas que le *personalizan*. Toda la obra de Mounier se articula precisamente frente a las propuestas deshumanizadoras de su época y en la lucha por «Rehacer el renacimiento»<sup>10</sup>. Gabriel Marcel también manifiesta esta preocupación esencial a

---

<sup>9</sup> SANCHEZ MECA, D., *Martin buber*, Herder, Barcelona 2000, 89 y ss.

<sup>10</sup> «Revolución personalista y comunitaria», en P, 31.

su filosofar en *Los hombres contra lo humano*<sup>11</sup>, donde recopila varios de sus artículos en los que distingue estas dos actitudes: la desafección por la vida, la preeminencia del rendimiento, la tentación del número, el prestigio de las estadísticas, las técnicas de envilecimiento, la degradación de la idea de servicio y la despersonalización de las relaciones humanas; frente a lo universal, que es espíritu y es amor. El paralelismo entre las propuestas de Buber, Mounier y Marcel es evidente. No sólo porque dialogan contra la misma filosofía, ciencia y política deshumanizadora de su época, sino porque en todos ellos se manifiesta, a su manera, la inspiración de la filosofía perenne.

Todas esas intuiciones son recogidas y sistematizadas por López Quintás. Nuestra propuesta dialógica ha recogido precisamente dos modos muy distintos de enfrentarse al problema del conocimiento. El que inspira el pensamiento objetivista y formalista y el que inspira la filosofía perenne y el pensamiento dialógico. Esta doble actitud en el orden del conocimiento tiene su correlato en el orden ético, tal y como repasamos al abordar las categorías de objeto, ámbito, experiencias reversibles y encuentro. Nos basta ahora señalar, de modo sintético, cómo entiende López Quintás esa doble actitud ante el mundo, sintetizando así las reflexiones de los autores citados en dos líneas fundamentales.

La primera, inspirada por el «*ideal de dominio*», que sitúa al hombre frente al mundo de los objetos, y alienta al hombre a intensificar «el grado de *poderío* que tiene sobre las cosas, hombres y grupos» (VYE: 13). El ideal de dominio es inspirado por el egoísmo, convierte al sujeto que se deja llevar por él en sujeto de dominación y convierte a toda la realidad en objetos de posesión y uso<sup>12</sup>. El camino que inicia el hombre, llevado por ese ideal, es *el proceso de vértigo o fascinación*, donde su humanidad queda cada vez más perdida. La segunda, inspirada por el «*ideal de la unidad*» revela al hombre la dimensión ambital de la realidad y alienta un espíritu de *estima, respeto y colaboración*, que lleva al

<sup>11</sup> MARCEL, G., *Los hombres contra lo humano*, traducción de Jesús María Ayuso Díez, Caparrós Editoriales, Colección Esprit, Madrid 2001.

<sup>12</sup> La obra de López Quintás que aborda cuestiones éticas está siempre inspirada por esta distinción. Una obra con referencias y aplicaciones muy variadas al respecto es IC.

hombre a fundar encuentros cada vez más profundos con realidades cada vez más valiosas y le revela al hombre su condición de ser personal y comunitario (ni individuo, ni parte de un colectivo). El camino que inicia el hombre llevado por ese ideal es el *proceso de éxtasis o de vida creativa*<sup>13</sup>, que es camino de humanización, de descubrimiento de la propia humanidad y vocación, y de desarrollo de la misma.

Al recordar ahora nuestro estado de la cuestión, en el que repasamos las diversas perspectivas desde la que se ha abordado el estudio de la comunicación, podemos comprender con mayor claridad la influencia del ideal de dominio sobre casi todas las perspectivas estudiadas. En todas las perspectivas preocupadas fundamentalmente por los efectos y la eficacia (Teoría Matemática, Mass Communication Research), en todas aquellas que fragmentan arbitrariamente su objeto de estudio sin ponerlo en relación con la totalidad del hombre (Interpretativa, Determinismo Tecnológico) y también en la Escuela Crítica cuyo *logos dialéctico* asume acríticamente la preeminencia del ideal de dominio y del conflicto de poderes frente a la lógica de la creatividad, el *logos dialógico* que, como vimos, es más capaz de ofrecer una respuesta integral a la actitud del hombre frente a la realidad. Sólo la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), especialmente en su reflexión más reciente, ha sabido mirar la realidad sin el cristal deformador del ideal de dominio.

### C) El hombre en trato con el mundo: la técnica (habitar o dominio)

«Cuando el hombre empezó a poner nombres a las cosas, las sacó así de ese fondo común insensible que es la naturaleza, para de esta manera crearlas, para otorgarles otro modo superior de existencia, elevándolas con ello al nivel de un mundo imaginario, lo cual implicaría prestarles una clase superior de realidad, más efectiva: una realidad viva, esa realidad en cuyo plano, po contraste con aquello que es insensible e inerte, discurre lo

---

<sup>13</sup> López Quintás aborda sistemáticamente la reflexión sobre los caminos de vértigo y éxtasis en VYE. En uno y otro agrupa diversos *caminos de perdición* de los vicios inspirados por el egoísmo y los *caminos de salvación* fruto de la virtud. Además, desentraña el movimiento interno de ambos procesos: desde su origen hasta sus consecuencias en el desarrollo de la persona.



propiamente humano. El nombre que se le da a las cosas las asigna automáticamente a su finalidad [...] y se les presta un sentido del que sin ello carecían»<sup>14</sup>.

El hombre en trato con el mundo, aun cuando es un trato meramente técnico, es ya mediado por el lenguaje, y dota ya al mundo de un sentido humano. Ortega y Gasset reflexiona en su *Meditación de la técnica* (2002) situando dicha cuestión en la necesidad de supervivencia del hombre. Así, sostiene que el trato del hombre con el mundo es un trato, en primer lugar, técnico. Un trato técnico orientado en primera instancia a la supervivencia inmediata y, muy pronto, a garantizar la supervivencia en el medio y largo plazo. En definitiva, la técnica es, para él, un «ahorrar tiempo» en la supervivencia para dedicarlo a otra cosa, a aquello por lo que el hombre *decide* sobrevivir. Ahora bien: ¿Por qué el hombre *decide* sobrevivir? Esta es, para él, la pregunta importante, cuya respuesta orienta en la dirección del ocio en sentido clásico (aquellas actividades que el hombre realiza no como medio para otra cosa, sino por sí mismas, por el goce y la humanización que por sí mismas proporcionan). De ese modo, dirá, el hombre es, también ya en su primera ejecución técnica, *artista* (elaborará instrumentos orientados al ocio e, incluso los orientados a la supervivencia, tendrán elementos puramente decorativos, técnicamente *inútiles*)<sup>15</sup>.

La propuesta de Ortega evoca la Antigüedad griega, en la distinción entre ocio y negocio, o en la distinción entre las labores propias del esclavo y las del ciudadano. En el fondo, late en ella un dualismo no resuelto por el hombre griego cuya superación inaugura el hombre cristiano. Aunque la filosofía medieval mantiene la distinción entre artes serviles y artes liberales, no considera las primeras sólo en el orden de la necesidad material. En el contexto cristiano, el trabajo del hombre con el mundo es también vía de santificación, por ser respuesta al mandato de Dios en el Génesis de cuidar la creación y de colaborar y continuar la obra creada por Dios. De ahí el lema benedictino «*ora et labora*».

<sup>14</sup> AYALA, F., «Palabras, palabras, palabras», discurso de apertura del III Congreso Internacional de la Lengua Española, recogido íntegramente en *El País*, 18 de noviembre de 2004, 37.

<sup>15</sup> Unamuno juega con la dimensión servil de la técnica y la grandeza de lo inútil al proponernos esta afirmación: «Así, el teléfono nos sirve para comunicarnos a distancia con la mujer amada. Pero ésta, ¿para qué nos sirve?» En: UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Orbis, Barcelona 1994, 6.

Heidegger y Ortega polemizaron sobre este tema a partir de unas conferencias que ambos pronunciaron, con criterios bien dispares, en un congreso de arquitectos celebrado en Darmstadt (1951). A aquellas conferencias siguió un coloquio en Buhlerhöha sobre el tema *El hombre y el espacio*<sup>16</sup>. Para Heidegger, la técnica no es sólo un *medio para*, sino que ella misma es esencialmente un modo de desocultamiento del ser. La distinción de López Quintás entre *medio para* y *medio en* ayuda a comprender el corazón del debate. En la propuesta de Ortega, la técnica es un *medio para* derrotar la hostilidad del medio y transformarlo en un mundo artificial habitable. Heidegger, sin embargo, entiende que el hombre no es arrojado al mundo, sino que se encuentra instalado en él y, por lo tanto, la técnica es un *medio en* el que se nos revela parte del misterio del mundo y éste nos ofrece condiciones para su habitabilidad (gracias a la técnica, el hombre *habita* el mundo, no *se protege* de él). La propuesta de Ortega es, en cierto modo, conflictiva y se mueve en el contexto de una causalidad lineal; la de Heidegger es más bien cordial y asume la categoría de relación como entitativamente densa (*en* la relación técnica del hombre con el mundo, parte del mundo se revela al hombre y el hombre se hace capaz de habitar el mundo). Los dos coinciden, sin embargo, en los riesgos del advenimiento de la época técnica, si ésta se convierte en lo preeminente en el hombre asfixiando sus dimensiones superiores, entre las que estarían justo la ociosa, la meditativa y, en definitiva, las propias de un humanismo integral<sup>17</sup>.

Nuestro planteamiento dialógico concuerda más con la propuesta de Heidegger que, bien entendida, no supone una enmienda a la totalidad del planteamiento de Ortega, sino una recuperación del mundo de lo técnico como algo no sólo necesario a la supervivencia del hombre frente al mundo, sino algo verdaderamente humanizador en el trato del hombre con el mundo. Al reflexionar

---

<sup>16</sup> Puede seguirse una síntesis de sus discusiones en TH, 467-477.

<sup>17</sup> La revalorización de la técnica en Heidegger no debe hacernos creer que él fuera un defensor acrítico del desarrollo técnico. Le preocupaba muchísimo adónde el «advenimiento de la época técnica» nos podía conducir, pero no tanto por el hecho del crecimiento y desarrollo de la técnica en sí, sino por temor a que el hombre no estuviera preparado para responder a los retos que ésta plantea.

sobre el dinamismo de la realidad y el papel que el hombre juega en él insistimos en que el hombre no se encuentra arrojado en un *medio*, enquistado en él al modo de los animales, envuelto en un medio estímulo donde sólo caben respuestas determinadas. Vimos, más bien, cómo el hombre se encuentra instalado en un mundo, *habitándolo*, de tal manera que el mundo tiene la capacidad de promocionar la libertad e iniciativa del hombre<sup>18</sup>. López Quintás integra las categorías de juego y trabajo, revelando así el humanismo de la técnica, donde el hombre desarrolla y encauza parte de su libertad y creatividad, promoviendo así el desarrollo de la persona en trato respetuoso con su entorno (EC: 106-112). Mounier también reflexiona sobre la acción del hombre con la materia como ámbito de realización y desarrollo del hombre<sup>19</sup>.

Lo que está en juego aquí es, de nuevo, la *doble* actitud del hombre. La actitud propia del Yo-Ello, que toma el mundo como *cosa* manipulable a nuestro antojo, lo que nos proporciona un dominio impresionante sobre la naturaleza, a riesgo de dañarla a ella e, indirectamente, dañarnos a nosotros mismos; o la actitud propia del Yo-Tú, que acepta el mundo como realidad valiosa y rica que nos interpela, que exige de nosotros respeto, estima y colaboración y que nos llama a fundar con él formas valiosas de unidad. Toda una ética de la técnica y la ecología que sobrepasa el marco de nuestra investigación.

López Quintás aborda la cuestión del *habitar* en Heidegger en relación con las reflexiones del pensamiento existencial de Meleau-Ponty, Bachelard, Marcel, Jaspers y Zubiri. Ese habitar, que supone reconocer que el hombre está instalado en el mundo y que la relación del hombre con el mundo es de apelación-respuesta, lleva al hombre a hacer del mundo un hogar no transformándolo a su antojo, sino interactuando creativamente con él. Bajo ese prisma, la afirmación clásica de «dejarse poseer por la verdad» ahonda su sentido: en ese habitar el mundo el hombre logra un modo eminente de presencialidad con lo real donde la realidad promociona la libertad del hombre cuando éste se compromete con la realidad (5GT: 24-29).

<sup>18</sup> Cf. 5GT, 131; D, 94-97; CH, 10; GAMBRA, *o.c.*, 31.

<sup>19</sup> «¿Qué es el Personalismo?», en P, 641-644.

Emmanuel Mounier distingue cuatro dimensiones en la acción humana, y entiende que todas ellas deben estar presentes en cada acción, si creemos de veras que es *el hombre entero* el que debe comparecer en cada uno de sus actos. La primera de estas dimensiones es *el hacer*, que supone modificar la realidad exterior<sup>20</sup>. La segunda, *el obrar*, que atiende a la formación *en* nosotros mismos que nos proporciona el actuar y donde importa menos el *qué* hace que el *cómo* lo hace y aquello *en* que se convierte al hacerlo<sup>21</sup>. La tercera es *la acción contemplativa*, «esa parte de nuestra actividad que explora los valores y se enriquece con ellos extendiendo su reino sobre la humanidad»<sup>22</sup> y que «no es únicamente asunto de la inteligencia, sino del hombre entero, no es evasión de la actividad común hacia una actividad escogida y separada, sino aspiración a un reino de valores que invada y envuelva toda la actividad humana»<sup>23</sup>. La cuarta y última apunta a la dimensión esencialmente comunitaria de la persona y es la *comunidad* de trabajo, de destino o la comunión espiritual, como elemento indispensable en el hombre para su humanización integral.

La reflexión sobre cualquier interacción humana debería, por lo tanto, atender de uno u otro modo a todas estas dimensiones que plantea Mounier. Todas ellas caben en la aproximación que nosotros hicimos al concepto de interactividad, cosa que no ocurría en las definiciones de las otras perspectivas apuntadas. Cabe resaltar la finura intelectual de Mounier al comprender que, salvo el *hacer*, todas las formas de acción no responden a una *causalidad lineal*, sino que reconocen la reciprocidad propia de las interacciones del hombre con el mundo y con los otros hombres.

Hannah Arendt, discípula de Heidegger, distinguió en *La condición humana* tres modos de actividad en el hombre, con los que convenimos, sin ánimo de ser

---

<sup>20</sup> «El Personalismo», en P, 747.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 748.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 748.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 749.

exhaustivos, por creer que arrojan luz suficiente para distinguir al menos tres modos distintos de interacción del hombre con la realidad:

«Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. [...]

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie [...] El trabajo proporciona un 'artificial' mundo de cosas [...]

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad [...] esta pluralidad es específicamente la condición [...] de toda vida política»<sup>24</sup>.

La interacción más baja del hombre con el mundo es la que ejerce como *animal laborans*<sup>25</sup>, aquella destinada a la supervivencia puramente biológica y que se distingue poco de la actividad propia de los animales. Quizá la otra característica básica de esta forma de acción, además de su finalidad biológica, es su breve duración:

«Las cosas menos duraderas son las más necesarias para el proceso de la vida. Su consumo apenas sobrevive al acto de su producción»<sup>26</sup>.

Sin embargo, pareja a la búsqueda de supervivencia, el hombre va descubriendo condiciones en el mundo no sólo para su supervivencia, sino para su habitabilidad. Hablamos precisamente del *hombre* primitivo cuando la caza es más que mera caza (incluye técnicas, instrumentos y hasta cierta forma de magia), la recogida de vegetales es ya, en cierto modo, recolección y la ingesta es gastronomía. Así, este modo de *laborar* del hombre con el mundo, aun cercano a los procesos biológicos del animal, se revela como algo cualitativamente distinto, pues integra lo meramente biológico en la trama de relaciones espirituales mediante las que el

---

<sup>24</sup> *La condición humana*, 21-22.

<sup>25</sup> Más sobre la labor como actividad humana en *La condición humana*, 97-156.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 109.

hombre configura un mundo, y ya en la *labor* están presentes las cuatro dimensiones de las que habla Mounier.

En el fondo, este primer grado de actividad humana, en cuanto que es humana, no es fácilmente separable del siguiente grado de actividad del hombre, el propio del *homo faber*, cuya actividad es el trabajo con las manos y sus resultados, los productos, son algo mucho más duradero. El *homo faber*<sup>27</sup> ya interactúa con el mundo modificándolo no sólo en aras de la supervivencia, sino de la construcción de un segundo mundo, el mundo «del artificio humano»<sup>28</sup>. Estas acciones van encaminadas a la duración del hombre en el mundo, y la presuponen. Como afirma Buber:

«Toda técnica se edifica sobre el este fundamento elemental: el de que un ser separe de sí lo encontrado y lo ponga en un ser para sí que, devenido instrumento, pueda ser siempre reencontrado y, en concreto, justamente como esto, preparado para ejecutar tal o cual trabajo» (CH: 100)

La transformación de lo natural en instrumento, propia de algunos animales, cobra, pues, en el hombre, especial relevancia. Cuando el mono abandona el palo una vez usado para alcanzar lo que quería, el madero, en tanto que instrumento, desaparece de la conciencia del animal. En el hombre, sin embargo, el instrumento *permanece*, ha sido *domesticado*, forma ya parte del *mundo* que es *habitado* por el hombre.

«Nótese que hacer fuego es un hacer muy distinto de calentarse, que cultivar el campo es un hacer muy distinto de alimentarse, y que hacer un automóvil no es correr»<sup>29</sup>.

Dicha colaboración entre hombre y mundo no es originalmente fruto de la actitud instintiva y primaria de dominio del hombre sobre el mundo, sino de una cierta

---

<sup>27</sup> Más sobre el trabajo como actividad humana en *La condición humana*, 157-198. Sobre el sentido y naturaleza de la técnica son fundamentales, aunque escapan ahora a nuestras pretensiones, los trabajos de ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, y HEIDEGGER, «La pregunta por la técnica», en *Filosofía, ciencia y técnica*.

<sup>28</sup> *La condición humana*, 157.

<sup>29</sup> ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, 25.

contemplación del mundo y de las posibilidades y dones que éste ofrece al hombre, cuando el hombre lo trata con respeto, estima y colaboración. Así, el desarrollo de agricultura y ganadería ha de entenderse no como una lucha del hombre contra el mundo, sino como entreveramiento de posibilidades creativas en orden al desarrollo del hombre. No debemos olvidar que las formas primitivas de agricultura y ganadería estaban asociadas con una cierta deificación de la naturaleza, creencia que encaja muy poco con los postulados dialécticos del enfrentamiento del hombre con ella y que, sin embargo, apunta a que las cuatro dimensiones de la acción que constata Mounier están ya presentes en el hombre primitivo.

Superado el panteísmo primitivo, la tradición medieval ha sabido entender que cuando el hombre ocupa su inteligencia y amorreverente con la naturaleza, buscando un trato responsable con ella, no sólo él se beneficia de la primera, sino ésta de él<sup>30</sup>. El hombre tiende al conocimiento del mundo y a la colaboración con él porque considera el mundo como un bien bueno para sí y, por tanto, lo ama. Pero lo considera también obra de Dios y, por lo tanto, ha de tener respecto de él una actitud de respeto. Cuando lo hace así, los seres inferiores logran alcanzar su último fin a través de la persona, y la persona necesita de ellos para alcanzar su perfección<sup>31</sup>, mediante lo que nosotros hemos llamado una *experiencia reversible*.

Marko Ivan Rupnik, sacerdote jesuita, artista y teórico del arte contemporáneo a la luz de la Teología oriental, lo expresa así, refiriéndose fundamentalmente a la elevación estética, la *personalización* a la que el hombre puede elevar el mundo:

<sup>30</sup> En el contexto de la reflexión teológica, Guardini llegará decir que «todas las cosas proceden de la palabra divina y tienen ellas mismas carácter verbal» y, según el modo en que el hombre responde a dicho carácter verbal de las cosas, las eleva devolviéndolas al creador. Cf. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, traducción de Felipe González Vicén, Encuentro, Madrid 2000.

<sup>31</sup> En el análisis de la teoría de la perfección en Jaime Bofill (prestigioso tomista de la escuela de Barcelona que dialogó fecundamente con el personalismo), que elabora la doctora Tomar, «este hecho no hace sino expresar el aspecto más primitivo del realismo tomista» según el cual «todo supuesto finito aspira a compensar el déficit ontológico de su *perfectio imperfecta* por la posesión y unión con otros seres» (BOFILL, J. «Contemplación y caridad», en *Obra Filosófica*, Ariel, Barcelona 1967, 94; en TOMAR ROMERO, F., *Persona y amor, el personalismo de Jaime Bofill*, PPU, Barcelona 1993, 213). En la cosmovisión medieval, cuando el hombre usa la naturaleza en aras de su plenitud personal, eleva de rango a la misma naturaleza, que queda vinculada al plan de Salvación del hombre. Ya comentamos que la tradición que elabora los iconos orientales intenta expresar precisamente ese misterio.

«El sentido de la materia es ser hipostasiada, personalizada, es decir, adquirir un carácter personal. Al igual que la naturaleza divina está totalmente personalizada en las tres Personas –Padre, Hijo y Espíritu Santo– es decir, completamente asumida en el Amor personal, así también, en Jesucristo se le da al hombre la posibilidad de personalizar la propia naturaleza, absorbiéndola en el amor, en la caridad, desde el momento en que Cristo, al asumir la naturaleza humana, le ha dado la impronta del amor filial. A esta misma realidad aspira la materia, a hacerse cuerpo, rostro. La materia, creada por medio de la Palabra, aspira a la plena participación de la encarnación del Verbo y en la transfiguración del mundo a imagen del Hijo.

El mosaico es un lenguaje con el que es más visible esta aspiración de la materia a hacerse cuerpo, a amasarse en un “tú”. Y el sentido más profundo del ser humano es dirigirse a Dios-Hombre, Cristo, convertirse en gesto que lo señala, renunciar a ser el protagonista y dar la precedencia al otro. Es la “deisis”, la actitud de la oración, de quien no cierra jamás su pensamiento, su razonamiento, porque tiene siempre en cuenta al Señor»<sup>32</sup>.

Si en las épocas primitivas y en la edad antigua cabía la posibilidad de una *naturalización del hombre*, entendiéndose este como una parte más del ciclo natural, la cosmovisión medieval nos invita, más bien, a una *espiritualización de la naturaleza*, en la medida en que esta es *hogar* e, incluso, *rostro humano*, imagen del divino.

Supone una importante tentación desviar la reflexión sobre la interactividad y sobre la comunicación humanas hacia este campo del *homo faber*, de la técnica, especialmente en nuestro tiempo, cuando son precisamente las técnicas y tecnologías de la comunicación las que han inspirado la aparición del pensar científico sobre la comunicación. De hecho, de eso se han ocupado los autores que agrupamos en la perspectiva del determinismo tecnológico y volveremos más adelante sobre ello.

En todo caso, las reflexiones de Rupnik, con claros ecos *de la tradición cristiana oriental*, nos revelan cómo la actividad del hombre en trato con el mundo no

---

<sup>32</sup> RUPNIK, M. I., *Los colores de la luz*, traducción de Lourdes Vázquez y Pablo Cervera, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 182.



puede entenderse sólo en sentido fabril, sino en ese actuar cabe también la posibilidad de atender a las formas superiores de obrar de las que habla Mounier: la *acción contemplativa* y la *comunidad de trabajo en orden a la comunión espiritual*. Es más, en la medida en que estas dimensiones se olvidan e impera la acción meramente dominadora y pragmática sobre la naturaleza, el hombre corre el riesgo de alienarse a sí mismo y al mundo en el mero horizonte de la instrumentalización. Lo denuncia también la Escuela Crítica, en el camino tomado por Horkheimer y Adorno a partir de la *Dialéctica de la Ilustración*, y Rupnik, lo explica así:

«Todo fruto de la tierra, compartido con los demás, tiene el sabor de la luz de la tierra. La tienda no hecha por mano del hombre está perfumada con los sabores del amor e inundada por los colores aún plasmados en este mundo.

Pero si el hombre rechaza el amor y da rienda a la voluntad de poder, de poseer, de usar, entonces la tierra se cierra en la noche y se convierte en un cementerio, agonía no sólo para el hombre, sino también para la tierra. A la tierra no le gusta que el hombre se pudra en ella, porque mediante el hombre, que fue hecho de ella, espera entrar ella también en el ámbito del aliento de Dios y adquirir así un nombre personal, una mirada, un rostro y un sentir»<sup>33</sup>.

Sólo de esta forma, el trato del hombre con el mundo se releva en sus instancias más altas. Aunque esta forma de tratar con el mundo todavía no es suficiente para que el hombre alcance su plenitud. La tercera forma de acción es la que en sentido estricto llama Arendt la esfera de la *actividad* humana. El hombre como *agente* tiene la necesidad de revelarse a sí mismo y a los otros hombres mediante su discurso y su acción, dos realidades necesariamente vinculadas que se potencian y dotan de sentido mutuamente.

Recordemos que si hemos hablado hasta ahora del trato del hombre con el mundo ha sido fundamentalmente por mostrar la analogía de nuestro concepto de interactividad. Si vimos en un primer momento la interactividad en el orden de la naturaleza, hemos abordado ahora la interactividad del hombre con el mundo y

<sup>33</sup> *Ibid.*, 52.

nos encontramos ya en las interacciones del hombre con el hombre, que vamos a denominar, en propiedad, interacciones comunicativas.

Del análisis hecho hasta ahora se desprende que la interacción del hombre con el mundo le permite a éste garantizar su supervivencia no ya en el corto plazo, sino en clave de perdurar; se desprende también que esa interacción tiene un sentido más hondo, que es la de aceptar la apelación del mundo a que lo configuremos como *hogar*. Ahora bien, para todos los autores reseñados este trato del hombre con el mundo, aunque tenga sentido en sí mismo y sea humanizador, es, en cierto modo, preliminar, en la medida en que ese hogar tiene sentido porque hace posible la vida del hombre en sus instancias superiores: la vida ociosa, la vida meditativa, la vida del hombre con el hombre, la vida en comunidad. Todas ellas posibles gracias al acto recíproco entre las personas al que llamamos comunicación humana.

### 2.3. El hombre en trato con los hombres

Al reflexionar sobre la categoría de encuentro, vimos que el modo modélico de encuentro se da entre las personas, precisamente porque las personas, por su especial dignidad y constitución ontológica, son ámbitos de rango superior. El análisis de la interactividad nos ha revelado lo mismo: el modo modélico de interacción se da entre las personas. Si el trato del hombre con el mundo es en cierto modo *preliminar* lo es porque hace posible el trato de las personas entre sí, trato que resulta esencial para el desarrollo y perfección de las propias personas.

Si uno de los denominadores comunes en todas las fuentes de inspiración de esta investigación es reivindicar la reflexión sobre *el hombre entero* y no sólo sobre su razón o sobre su dimensión funcional, donde puso el acento la filosofía moderna, el otro de ellos es, sin duda, destacar la importancia radical de la comunicación humana para el desarrollo de las personas. Puede resultar paradójica esta insistencia, pues el auge de la sociedad de masas coincide un desarrollo sin

precedentes de los medios de comunicación: tanto los que nos permiten recorrer distancias en un tiempo record como los que nos permiten llevar más lejos que nunca nuestras palabras, nuestra voz y nuestra imagen.

Sin embargo, es habitual también escuchar que en la sociedad de las comunicaciones el hombre está más solo que nunca. Timoteo Álvarez reflexiona sobre las razones históricas que hicieron posible la aparición de la sociedad de masas<sup>34</sup> y, aunque algunas de ellas han sido superadas, otras permanecen y ahondan las dificultades para que sea posible una comunicación humana auténtica. Algo apuntamos ya al definir las características de la sociedad de masas. En síntesis:

- El proceso de democratización supuso que los medios de comunicación se pusieran al servicio de una propaganda populista e ideológica que simplificó los mensajes, empobreció las ideas y el lenguaje y favoreció la aparición de masas anónimas, indiferenciadas y fácilmente manipulables
- Los procesos de industrialización y el crecimiento demográfico y urbano contribuyeron a que el hombre perdiera el horizonte de sentido de su trabajo (la alienación) y a que las relaciones humanas acentuaran su carácter funcional y perdieran su dimensión lúdica y ociosa (que requieren ritmos lentos, trato personal y diferenciado, etc.)
- El fortalecimiento de los estados incrementó el igualitarismo y la burocratización, despersonalizando la dimensión pública y política de los ciudadanos.
- La adaptación psicológica y social de las personas a todos esos procesos supuso la pérdida de los valores y vínculos que los orientaron hasta entonces y que en ese momento parecen obsoletos, lo que provocó el aislamiento social de los individuos y alimentó el instinto gregario y de imitación.
- El liderazgo que los diarios de masas ejercen durante el paso del siglo XIX al XX y su gran capacidad manipuladora, pues todavía entonces lo

---

<sup>34</sup> *O.c.*, 27-42.

impreso ejercía un papel del liderazgo ideológico, político y social que hoy nos cuesta comprender.

Todos esos elementos<sup>35</sup>, si bien acercan al hombre en el sentido físico, *objetivo*, resultaron ser factores de despersonalización y de incomunicación en el sentido *ambiental* o *dialógico* por operar un reduccionismo antropológico: hacen primar lo funcional y lo eficaz obviando el resto de las dimensiones humanas y tienen a desterrar de lo público elementos como la intimidad personal (lo propio, específico e irreductible de cada persona). El igualitarismo, al pretender la igualación de las personas sin atender a su distinción e incomunicabilidad esencial, provoca uniformidad. El encuentro interhumano supone la unidad de lo distinto, no la uniformidad anuladora de lo distinto. A estos problemas aluden directamente autores preocupados por el desarrollo de la persona en sociedad como Mounier, Marcel, Buber y Jaspers, tal y como vimos al explicar nuestras fuentes de inspiración. Precisamente porque estos autores tuvieron plena conciencia del sentido profundo de la comunicación, no sólo reflexionaron con una urgencia y contundencia jamás conocidas en este ámbito sobre el valor que la auténtica comunicación tiene para el hombre, sino que además desarrollaron categorías filosóficas para explicarlo adecuadamente. Entre ellas, el llamado principio dialógico (CSH: 119-129), la distinción entre lo social y lo interhumano (D: 71-75), entre individuo y persona y entre colectivo y comunidad<sup>36</sup>, y la necesidad de una teoría de la convivencia (HEIP2: 281 y ss.)

#### A) El principio dialógico; lo social y lo interhumano

Sánchez Meca sostiene que Martin Buber puede considerar como el principal iniciador y adelantado representante de la filosofía llamada dialógica y rescata testimonios como del Hans Urs von Balthasar al respecto, quien consideró a

---

<sup>35</sup> Puede consultarse también, para un relato mucho más detallado, la obra colectiva: BORDERÍA ORTIZ, E., LAGUNA PLATERO, A., Y MARTÍNEZ GALLEGU, F. A., *Historia de la comunicación social*, Síntesis, Madrid 1996, 291 y ss.

<sup>36</sup> «Revolución personalista y comunitaria», en P., 71-106.

Buber como una «figura fundacional de nuestra época»<sup>37</sup>. La distinción radical entre el «Yo-Tú» y el «Yo-Ello» como dos actitudes fundamentales del hombre cuestiona de raíz el planteamiento de la filosofía moderna que distinguió radicalmente entre objeto y sujeto. La relación «Yo-Ello» responde, efectivamente, a esa presión moderna inaugurada en filosofía por Descartes que consiste en afirmar lo *otro* siempre como *otro*, como algo *objetivo* en el sentido reduccionista al que aludimos en el Capítulo II de nuestra investigación: lo *objetivo* es lo delimitable en las categorías de espacio y tiempo y es siempre distinto, distante, externo y extraño. La relación «Yo-Tú», sin embargo, es eminentemente dialógica, en el sentido de que el «Tú» supone una llamada, una interpelación mutua. Al poner la prioridad en la alteridad, el yo es necesariamente *responsable*, el tú se nos revela como *presencia* y la relación de ambos, el *entre* ambos, es *lugar* de (auto)revelación, de crecimiento mutuo, de encuentro.

Lo que Buber pone de manifiesto es que sólo en la relación To-Tú, y, más específicamente, sólo en la relación entre personas, el hombre se enfrenta de veras al misterio más hondo *del* ser y de *su* ser (Ontología y Antropología), y en ese conocer, conocerse y re-conocerse (Gnoseología y Antropología dialógicas) surge la *presencia*, que supone a un tiempo la solicitud o llamada y la respuesta responsable (Ética), el sentido de la acción humana en cuando que orientada a la plenitud personal.

Buber distingue dos formas de relación. La primera (Yo-Ello) es el mero ser con los otros, el accidente de relación en sentido clásico; la segunda (Yo-Tú), supone una *relación esencial* (QEH: 96 y ss.), enteriza, de hombre a hombre, que opera en la misma intimidad de las personas que se relacionan, y de la que brotan, subsidiariamente, las relaciones propiamente humanas. La distinción de Buber no procede sólo en el ámbito de la reflexión filosófica, sino que encuentra aplicación en el momento histórico que le ha tocado vivir. Si las ideas de los filósofos orientan el devenir de la historia, es normal que las ideas modernas a las que él se enfrenta causaran el momento histórico que él vivió. Del mismo modo, su

<sup>37</sup> BALTHASAR, H. U. von, «Martin Buber and Christianity», en *The Philosophy of Martin Buber*, 341. Citado por SÁNCHEZ MECA, o.c., 90.

reacción filosófica encuentra un cauce de explicación reactiva al momento social que le tocó vivir. De ahí que para explicar el sentido del principio dialógico y de la relación esencial encontrara ejemplos personales que le llevaron a distinguir radicalmente entre *lo social* y *lo interhumano*.

Buber entiende que lo social es un: «existir-uno-con-otro propio de una pluralidad de hombres» y que «su vínculo provoca entre ellos experiencias y reacciones comunes»<sup>38</sup>. Esta definición cuadra básicamente con lo social entendido por la mayoría de los investigadores sociales, especialmente los inspirados por las escuelas de corte positivista, funcionalista e interpretativa. Pero en esa explicación queda difuminado lo propiamente humano:

«Sin embargo, dicho vínculo [el social] significa tan sólo que todas las existencias singulares se encuentran incluidas en una existencia grupal y envueltas por ella, pero no que exista en el interior del grupo alguna relación personal interhumana [...] En ningún caso el pertenecer al grupo en calidad de miembros implica ya una relación esencial entre un miembro y otro. [...] El colectivo uno-con-otro se cuida de contener en límites la inclinación al uno-hacia-otro personal. Quienes se relacionan en el grupo deberían estar vueltos, en lo principal, sólo hacia la obra del grupo y únicamente en encuentros secundarios hacia los tolerados compañeros de relación personal»<sup>39</sup>.

En esta forma de relación social, presente *de hecho* en nuestra historia, se refleja bien el *logos* propio de las perspectivas funcionalista y positivista. Evidentemente, en esta forma de relación cabe (y se alienta) la simpatía y la camaradería, pero lo esencial, lo decisivo, es de carácter funcional: «la obra del grupo». Frente a esta forma de relación opone Buber la relación esencial entre los hombres, la relación interhumana:

«Lo interhumano no depende sino de que cada uno de los hombres experimente al Otro como otro determinado y de que cada uno de ellos se cuide del Otro y justamente por ello se comporte ante él de tal modo que no lo considere ni trate como si fuera un objeto, sino

---

<sup>38</sup> «Elementos de lo interhumano», en D, 72.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 72.

como un compañero en un acontecimiento vital, aunque sólo se trate de un combate de boxeo. Esto es lo decisivo: el no ser objeto»<sup>40</sup>.

Las definiciones que dimos en el Capítulo II de *objeto* y *sujeto* arrojan luz sobre estas palabras de Buber. En la relación social, el otro no me interesa como sujeto (digno, libre, racional...) sino por su *función*. En la relación interhumana, lo funcional no puede sino palidecer ante la comprensión del otro como sujeto. Esta relación esencial supone una «disposición duradera que se actualiza en cada acontecimiento»<sup>41</sup>, aunque, en sentido estricto, sólo se da en el *diálogo* como un acontecimiento actual entre los hombres:

«un acontecimiento fonético pleno de sentido cuyo sentido no se encuentra ni en uno solo de los interlocutores ni en los dos juntos, sino únicamente en su cooperación en persona, en su entre ambos»<sup>42</sup>.

En ese acontecimiento actual, el sentido de la acción no es ni solamente inmanente (por uno mismo) ni solamente teleológico (hacia el otro), sino propiamente dialógico (entre ambos). Por eso no prima uno sobre el otro, ni puede primar lo funcional sobre el respeto, la estima y la colaboración entre los sujetos implicados en el diálogo. Quizá en este sentido defiende Habermas que la acción comunicativa está orientada al entendimiento y no puede ser estratégica (orientada a fines particulares). Sólo que en Buber *entendimiento* es mucho más que acuerdo racional, es, sobre todo, *co-compenderse*, lo que implica la existencia propia y del otro, y la trama de sentido que envuelve ambas existencias.

La distinción entre lo social y lo interhumano permite a Buber prolongar su discurso al distinguir entre ser y parecer. La vida desde lo esencial (Yo-Tú) es la vida desde el ser, y es la que hace posibles las relaciones interhumanas. La vida desde las imágenes está determinada por lo que uno quiere parecer<sup>43</sup>. Aunque Buber no lo exprese así, la vida desde lo que uno quiere parecer está relacionada

<sup>40</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 74-75.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 75 y ss.

con lo que uno *debe* (desde el punto de vista social) parecer, desde lo que la psicología moderna llama los *roles* que facilitan las relaciones *funcionales* entre personas.

Así, en el ámbito de lo interhumano, lo que llamamos «verdad» significa específicamente:

«que los hombres se comunican recíprocamente en lo que ellos mismos son. No depende de que uno diga a los otros todo lo que nos ocurre, sino solamente de que no deje introducir subrepticamente entre él mismo y los otros ninguna apariencia. No depende de que uno se deje llevar ante otro, sino de que conceda participar en su ser al hombre con quien se comunica. De ello depende la autenticidad de lo interhumano; allí donde no se da no puede lo humano ser auténtico»<sup>44</sup>.

Este modo de comprender la verdad, en el *entre* los hombres, nos revela el sentido hondo y difícil de la más amable expresión «el hombre es un ser social». Que el hombre es un ser social, en sentido profundo, quiere decir que somos dependientes de los Otros en el ser:

«No es ninguna ligereza el llegar a ser dependiente de los Otros en el ser; la apariencia se ofrece como auxilio. A ella complace la propia cobardía del hombre y a ella se opone su valentía. Pero no se trata aquí de un ser-así ineluctable ni de un resignarse. Se puede combatir por llegar hacia sí, es decir, por la confianza en el ser»<sup>45</sup>.

Vivir en las apariencias nos permite proteger nuestra intimidad, proteger nuestro ser de los otros. Nos permite, incluso, desarrollar roles con los que llevar una vida social funcional, práctica y cómoda sin necesidad de implicar nuestra vida con la de los demás. Pero esa forma de vivir no es plenamente humana sino, más bien, deshumanizadora.

Esta distinción entre lo social y lo interhumano no es una distinción insalvable. Buber incluso apunta a que el *ahogo* de lo interhumano por lo social no se ha

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 77-78.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 78.



producido siempre, ni es necesario que se produzca. Para Buber es posible (y la historia da cuenta de ello) la existencia de grupos que en su forma superior alentaban relaciones intensas e íntimas de sus miembros, aunque insiste en que los líderes del último tramo de la historia se han inclinado a suprimir el elemento personal en beneficio del elemento puramente colectivo<sup>46</sup>.

Del mismo modo, sostiene que lo social y lo interhumano se dan, habitualmente, de forma entremezclada, de modo que podríamos matizar su afirmación, sin hacer violencia a su pensamiento, de que allí donde no se da una participación total entre los hombres no se da lo humano auténtico. Digamos más bien: en la medida en que los hombres participan más su ser entre ellos se da más auténticamente lo propiamente humano.

La novedad del planteamiento de Buber está en la radicalidad con la que es capaz de formular su propuesta y en el utillaje intelectual que construye para expresarlo. Sin embargo, sus tesis remiten a la misma definición aristotélica del hombre como animal *esencialmente* social, beben de la tradición judaica que entiende al hombre como el tú de Dios y entroncan con la filosofía cristiana que, revisaba en clave personalista por la escuela tomista de Barcelona sostiene que:

«La perfección del hombre, de la persona, no tan solo depende del uso de las cosas sino del trato con otras personas, porque no es tan solo un *sujeto* correlativo a un *objeto*, sino un *yo* correlativo de un *tú*. De ahí la especial insistencia de J. Bofill en este hecho fundamental de la teoría de la perfección consistente en que 'el fin del hombre es un fin *personal*, y ello no tan solo porque él mismo es persona, sino porque se ha de constituir en trato mismo con una Persona' (1950: 31)»<sup>47</sup>.

La constitución del hombre como hombre; el conocimiento y la comprensión de sí mismo y de las realidades entitativamente más densas; el desarrollo de todas sus dimensiones y facultades; y la posibilidad de llevar su vida a plenitud pasan, desde Sócrates hasta hoy, no sólo por la participación en verdades formales, no sólo por la sinceridad, la confianza y la colaboración en torno a metas o proyectos

<sup>46</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>47</sup> TOMAR, *o.c.*, 214.

funcionales, sino, sobre todo, por la comunicación o el diálogo auténtico, que implica la co-participación en el ser personal del otro. Cuando esto no sucede, la vida personal se torna inauténtica y el hombre corre hacia su perdición.

#### B) Individuo-persona y colectivo-comunidad

El pensamiento personalista siempre ha hecho hincapié en la distinción entre individuo y persona, y entre colectivo y comunidad. Si bien su insistencia en esta distinción tiene su razón de ser en el contexto histórico en que nace esta corriente filosófica, sus raíces las podemos encontrar ya en el seno de la filosofía perenne. Como la obra de Mounier es muchas veces un lenguaje de combate contra las ideologías de su tiempo, antes de entrar en algunos de sus textos queremos plantear, de modo sistemático, las diferencias que están a veces latentes, a veces presentes, en la distinción que él hace de esos términos. Sabemos que esta labor sistemática supone reducir el alcance de las distinciones, pero lo creemos conveniente por cuestiones de claridad y por limitarnos justo a enunciar lo que de común hay entre el planteamiento de Mounier y la filosofía perenne.

En primer lugar, la distinción proviene de que individuo y colectivo son expresiones utilizadas por ideologías y filosofías materialistas (capitalismo y marxismo, fundamentalmente), mientras que persona y comunidad las reserva Mounier para referirse a la persona como espíritu encarnado y a la comunidad como una forma muy específica de vinculación entre personas. Así, no hay diferencia sustancial entre un individuo u otro, mientras que cada persona es única e irrepetible. Tampoco hay especial dignidad en el individuo en sí mismo, sino es por su funcionalidad o por el lugar que ocupa en el engranaje colectivo (ambas cosas, además, son reemplazables). Por último, individuo y colectivo son referidos a lo superficial, mientras que persona y comunidad hacen referencia a una peculiar densidad entitativa. En la propuesta conceptual de nuestro Capítulo II, diríamos

que individuo y colectivo pueden ser vistos como objetos; mientras que la persona es siempre sujeto y la comunidad, un ámbito de especial relevancia<sup>48</sup>.

En segundo lugar, la distinción proviene entre naturaleza humana en sentido aristotélico y persona humana en sentido cristiano. Esta distinción lleva a los personalistas a preferir el concepto de *persona* frente al de *hombre* o al de *naturaleza humana*, tal y como ya comentamos al exponer nuestra síntesis de pensamiento personalista. Para Aristóteles, todos los hombres pertenecen a la misma especie y tienen la misma naturaleza. La distinción entre un hombre y otro es estrictamente material y la vocación de todos los hombres es perfeccionar su naturaleza. La prioridad de cada ente en el sistema aristotélico es la *forma*, de modo que cada uno de los hombres cumple su perfección conforme mejor se ajusta a esa *forma* única y común para todos los hombres. Por eso mismo la pluralidad, para el mundo griego, no deja de producir cierto escándalo, o de manifestar cierto *mal*, cuyo origen está en la materia. En ese sentido cabría una escala de tipos de hombres (tan propias en el mundo griego; por ejemplo en Platón -sabio, guerrero, artesano- o en Aristóteles -libre y esclavo-) que manifiestan, en el fondo, diversos grados de dignidad por encarnar mejor o peor una misma naturaleza universal.

Para el pensamiento personalista, la concepción aristotélica de naturaleza no es falsa, pero no llega al fondo de la cuestión. La cosmovisión cristiana arroja nueva luz al respecto:

«Mientras que, para el pensamiento y la sensibilidad de los clásicos, la noción de persona en su multiplicidad era un escándalo y un mal inadmisibles para el espíritu, los pensadores cristianos hacen de ella un absoluto al afirmar la creación *ex nihilo* y el destino eterno de cada ser personal. El Ser supremo, que lleva a los seres personales a la existencia por amor, ya no constituye la unidad del mundo por la abstracción de una idea, sino por una

<sup>48</sup> Para Mounier resulta de tal relevancia que llega a manifestar que la comunidad es una «persona de personas», si bien lo hace en clave simbólica y para enfatizar la dimensión esencialmente comunitaria de la persona. También acude a esta imagen porque en el contexto cristiano se entiende así el sentido fuerte de comunidad del que habla Mounier: una persona de personas es un juego conceptual que remite a la imagen del cuerpo místico de Cristo. Lo importante aquí es no confundir a Cristo (la cabeza) con el resto del cuerpo místico. Éste es un ejemplo del poder evocador de Mounier, no exento de ambigüedades peligrosas.

capacidad infinita de multiplicar indefinidamente esos actos de amor singulares. Lejos de ser una imperfección, esta multiplicidad, nacida de la superabundancia, lleva en sí la superabundancia por el intercambio del amor»<sup>49</sup>.

En la cosmovisión cristiana la materia no es mala, sino creada por Dios y, por lo tanto, buena en sí misma. La diversidad tampoco es mala, sino expresión del amor y la riqueza de Dios. Y las personas humanas, que evidentemente comparten una naturaleza racional, son únicas e irrepetibles, con una dignidad inalienable e incommunicable. No pueden, por lo tanto, medirse o compararse por un unívoco mejor o peor cumplimiento de la *forma* hombre. Para Mounier, el principio unificador de la persona, el principio que armoniza cada una de sus dimensiones (sinteticémoslas en corpórea y espiritual) es precisamente la *vocación* personal<sup>50</sup>, vocación única e irrepetible que convierte a cada persona en irremplazable, insustituible.

En tercer lugar, la distinción entre individuo y persona y entre colectivo y comunidad tiene que ver con la preocupación ética, esencial al pensamiento personalista. La acción humana puede estar orientada hacia su perfección (acción moral) o hacia su disolución (acción inmoral). Mounier, en el contexto de su época, entiende que individualismo y colectivismo (en cuanto que apagan nuestra vocación, nos tornan anónimos e irresponsables) comportan actitudes, procesos, acciones y entornos deshumanizadores; mientras que el descubrimiento de la vocación y el compromiso con ella y con las otras personas nos plenifica.

Hechas estas tres distinciones, podemos comprender cómo la para la «revolución personalista»<sup>51</sup> sostiene Mounier que la persona debe cobrar conciencia de su vida anónima<sup>52</sup>, su vida desde el *se* (impersonal), para propugnar que: la persona no sea nunca un medio; que no existe espíritu, acontecimiento, valor o destino impersonales, sino sólo personales; que es condenable todo régimen que considere a las personas objetos intercambiables, las coarte o las constriña contra su

---

<sup>49</sup> CAÑAS, *o.c.*, 30.

<sup>50</sup> «Revolución personalista y comunitaria», en P, 74.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 71-73.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 83.

vocación personal e, incluso, que imponga esa vocación desde fuera por la tiranía de un moralismo legal; etc. Mounier sostiene que el individualismo:

«ha cambiado la persona por una abstracción jurídica sin vinculaciones, sin tejido, sin entorno, sin poesía, intercambiable, entregada a las primeras fuerzas que llegan [...] ha proclamado la suficiencia del ciudadano reivindicador, ha rechazado el misterio y la llamada de las presencias espirituales [...] un tipo de hombre absolutamente vacío [...] de toda locura, de todo misterio, del sentido del ser y del sentido del amor, del sufrimiento y de la alegría, dedicado a la felicidad y a la seguridad; barnizado, en las zonas más altas con una capa de cortesía, de buen humor, de virtud de raza; por abajo, emparedado entre la lectura somnolenta [sic] del periódico cotidiano, las reivindicaciones profesionales, el aburrimiento de los domingos y de los días de fiesta con la obsesión, para figurar, del último estribillo y el último escándalo»<sup>53</sup>.

Cuando en su propuesta de *revolución personalista* Mounier reflexiona sobre qué entiende por persona, sostiene:

«*Mi persona no es mi individuo*. Llamamos individuo a la dispersión de la persona en la superficie de su vida y a la complacencia en perderse en ella. Mi individuo es esa imagen imprecisa y cambiante que ofrecen por sobreimpresión los diferentes personajes entre los que floto, en los que me distraigo y me evado. Mi individuo es el gozo avaro de esta dispersión, el amor narcisista de mis singularidades, de toda esa abundancia preciosa que no interesa a nadie sino a mí. Es incluso el pánico que se apodera de mí con la sola idea de desprenderme de él, la fortaleza de seguridad y egoísmo que erijo alrededor para garantizar la seguridad y defenderlo contra las sorpresas del amor [...]

*Mi persona no es la conciencia que yo tengo de ella*. A cada observación que hago sobre mi conciencia, ¿qué saco en consecuencia? Frecuentemente fragmentos efímeros de individualidad, el aire del día.

Si avanzo un poco vienen a mi memoria los personajes que represento, nacidos de la unión de mi temperamento y de algún capricho intelectual o de alguna astucia o de alguna sorpresa. [...]

Desprendámonos de los personajes, avancemos más profundamente. He aquí mis deseos, mis voluntades, mis esperanzas, mis llamamientos. ¿Se trata ya de mí? [...]

Si llamamos personalidad a ese perpetuo fracaso que está en nosotros en cada momento, al vicario de la persona -con compromiso entre el individuo, los personajes y las aproximaciones más finas de nuestra vocación personal-, en una palabra, a la separación

<sup>53</sup> *Ibid.*, 75-76.

en el presente del trabajo de personalización, *mi persona no es mi personalidad*. Ella es más allá, supraconsciente y supratemporal, una *unidad* dada, no construida, más amplia que las vistas que tengo de ella, más interior que las reconstrucciones que intento. Ella es una *presencia* en mí. [...]

La persona es el volumen total del hombre. Es un equilibrio en longitud, anchura y profundidad, una tensión en cada hombre entre estas tres dimensiones espirituales: la que sube desde abajo y la concreta en una carne, la que se dirige hacia lo alto y la eleva a un universal, la que se extiende en lo ancho y la dirige a una comunión. *Vocación, encarnación, comunicación, tres dimensiones de la persona*.

Mi persona es en mí la presencia y la unidad de una vocación intemporal que me llama a superarme indefinidamente a mí mismo, y opera, a través de la materia que la refleja, una unificación siempre imperfecta, siempre recomenzada, de los elementos que se agitan en mí [...]

Mi persona está encarnada. Ella no puede, por consiguiente, desentenderse enteramente, en las condiciones en que esté situada, de las servidumbres de la materia. Es más, no puede elevarse si no es apoyándose sobre la materia. [...]

En fin, mi persona sólo se encuentra dándose a la comunidad [...] iniciación a la entrega de sí y a la vida en los demás»<sup>54</sup>.

Como anticipábamos, algunas de las expresiones de Mounier requerirían multitud de matizaciones. Quedémonos con que, por vía negativa, el *personalismo* entiende que la persona no puede reducirse a su egoísmo o vida superficial (individualismo), ni a la conciencia subjetiva que tiene de sí (que siempre es menor de lo que la persona es: el hombre es un misterio para el hombre), ni a su acción, por edificante o plenificante que sea<sup>55</sup>. Por vía positiva, la persona es un núcleo misterioso de intimidad (incomunicabilidad) que reconocemos como vocación encarnada. Vocación, por un lado, única e irrepetible; por otro, llamada a la unidad, al encuentro interpersonal, que sólo puede darse en comunidad.

Que la comunidad sea meramente colectivo es fruto de que la persona sea meramente individuo. La colectividad no es comunidad porque también vive anónima e indiferente en el *mundo del se*. Si las personas no son únicas e irrepetibles, sino individuos indiferenciados, no hay más comunidad humana que

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 72-75.

<sup>55</sup> En este texto Mounier se defiende de acusaciones que todavía hoy pesan sobre el personalismo, como la de ser una filosofía de la subjetividad o de la acción y de carecer de sustrato metafísico.

la mera suma de individuos. Desde una concepción materialista, la unidad no puede sino ser fruto de la homogeneidad. Desde un punto de vista funcional, la unidad no puede sino ser fruto de la adecuada interrelación entre funciones. El colectivo es cierta unidad por homogeneidad, y cierta vinculación superficial e indiferente fruto del azar, de la circunstancia, de las funciones, etc.

### C) Hacia una auténtica comunidad de personas

Si la *revolución personalista* supone cobrar conciencia de mi vida anónima, la *revolución comunitaria* supone cobrar conciencia de que mi vida es indiferente a los otros, «porque está indiferenciada de los otros»<sup>56</sup>. Así, también Mounier combate el espíritu colectivista al sostener que:

«las comunidades, si se consideran por las apariencias, nunca han sido tan bien definidas sobre el papel: la pareja, el oficio, el sindicato, el cuerpo electoral, los partidos, las confesionalidades, no olvidemos a Europa, la Sociedad de Naciones, y la polvareda de asociaciones en la cual cada uno puede obtener un certificado según el cual se habrá dedicado a la pesca, a las ideas generales o a los ponys»<sup>57</sup>.

Para Mounier, esta unidad en la superficie es propia de la colectividad, no de la comunidad, y la colectividad es despersonalizadora porque exige «el anonimato del *mundo del se*» al reducir a los hombres a suma de individuos: «el mundo moderno es esa afasia colectiva, esa despersonalización masiva». A ello contribuyen las ideologías y el pensamiento objetivista, que reducen al hombre a mera función impersonal, homogeneizándolo:

«Todo un vocabulario impersonalista ha consagrado esta carencia. Se es objetivo, se es neutral, se tienen ideas generales u opiniones. Sobre todo, se es indiferente, incluso cuando la apariencia es contraria. Las ideas, las acciones, los caracteres se degradan en una especie de protoplasma humano [...]

“La homogeneidad creciente del conjunto simula mal un acercamiento entre sus elementos [...] ¿Comunicar los unos con los otros? Ya no hay ni unos ni otros. Ya no hay

<sup>56</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 82.

prójimo sino *semejantes*. Parejas entristecidas en las que uno está junto al otro en un consentimiento vulgar y distante de costumbres estandarizadas. Camaraderías inciertas, biológicas, agrupadas por circunstancias o funciones, no por acontecimientos o elecciones [...] Una gota de azar los ha aglomerado y una gota de azar los disipará. Desolación del hombre sin dimensiones interiores, incapaz de encuentros»<sup>58</sup>.

Cuando cobramos conciencia de que nuestra vida comunitaria nos es indiferente, podemos descubrir que el primer paso para la vida comunitaria es cobrar conciencia del nosotros. Un nosotros que no es fruto automático de la vida en común, y tampoco bastan la camaradería y el compañerismo (2002: 86) que muchas veces son alentados en el colectivismo como un «ejercicio para entrenar la máquina»<sup>59</sup>.

«No comienza a ser un *nosotros* comunitario hasta el día en que cada uno de sus miembros ha descubierto a cada uno de los otros como una persona y comienza a tratarlos como tal. Sólo se realiza como comunidad a partir del día en el que cada una de las personas particulares se ocupe primeramente en elevar a cada una de las demás por encima de sí hacia cada uno de los valores singulares de su vocación propia, y así se eleva con cada una de ellas»<sup>60</sup>.

La relación comunitaria sólo es posible de prójimo a prójimo, es una relación entre un *yo* y un *tú* que configura un *nosotros*, donde la expresión vosotros no tiene ya sentido<sup>61</sup>. Si la vocación es para Mounier el principio unificador de la persona, el amor es el principio unificador de la comunidad:

«La relación del *yo* con el *tú* es el amor, por el cual mi persona se descentra de alguna manera y vive en la otra persona completamente poseyéndose y poseyendo su amor. *El amor es la unidad de la comunidad como la vocación es la unidad de la persona*. No se añade posteriormente como un lujo, sin él, la comunidad no existe. Es necesario ir más lejos. Sin él, las personas no consiguen llegar a ser ellas mismas. Cuanto más extraños me son los otros, más extraño me soy para mí mismo. Toda la humanidad es un [sic] inmensa

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 88-89.



conspiración de amor volcada sobre cada uno de sus miembros. Pero a veces faltan los conspiradores»<sup>62</sup>.

El ideal de la unidad y el principio dialógico encuentran su planteamiento político (en el sentido más amplio de la expresión) en estas palabras de Mounier. El planteamiento teórico, fiel a la realidad personal y comunitaria de la persona, queda así bien resuelto. No obstante, aunque es cierto que la vida personal sólo puede desarrollarse en plenitud en comunidad, aunque el personalismo comunitario insiste en el valor inalienable de la persona, aunque el vínculo comunitario es el amor que busca el bien del otro, etc., lo cierto es que, en la práctica, el entreveramiento entre lo personal y lo comunitario resulta problemático, porque no hay hombres ni comunidades perfectas y el discernimiento prudencial entre el peso de lo comunitario y de lo personal en la vocación de cada persona nunca es fácil de dilucidar.

Mounier es consciente de esto, y por eso insiste en que lo comunitario es una ascesis que trata de eliminar el egoísmo (el individualismo) de la persona, lo que normalmente conlleva muchos sacrificios materiales (individuales) en orden al bien común, pero que en ningún caso la comunidad puede siquiera pedirle a la persona que se niegue a sí misma (que niegue su vocación personal), pues eso sería contrario al propio sentido de la comunidad: «no puede haber comunidad donde no hay realización de las personas»<sup>63</sup>.

Para clarificar en qué sentido pasamos de un puro colectivo a una comunidad en sentido eminente, Mounier distingue cuatro grados de organización social. Lo que podríamos llamar grado cero de comunidad es lo que en buena parte del XX se llamó sociedad de masas y Mounier llama «sociedades impersonales»:

«Cuando la comunidad se ha deshecho enteramente (las masas son más desechos que orígenes), cuando los hombres no son más que los elementos de un número, los juguetes de un conformismo, se obtiene esa suerte de gran animal, a veces sentimental, a veces

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 104.

furioso, como todos los grandes animales. La inercia de toda comunidad humana la pone en cada instante en el peligro de degradarse en masa. Despersonalizada en cada uno de sus miembros, despersonalizada como un todo, la masa ofrece un régimen propio de desorden y de tiranías mezclados, exactamente la *tiranía de lo anónimo*, la más vejatoria e inexorable de todas, tanto más cuanto algunas fuerzas sin nombre se aprovechan de ese anonimato para dirigirlo en beneficio de sus empresas de poder. Es el propio desorden quien crea el lecho para la tiranía. El hombre anónimo del individualismo, sin pasado, sin vínculo, sin familia, sin medio, sin vocación, es un símbolo matemático prefabricado para juegos inhumanos. Cabe preguntarse si su más genuina realización no será el proletariado del siglo XX, perdido en la servidumbre sin rostro de los rebaños humanos, de las grandes ciudades, de los inmuebles cuartelarios, de los partidos ciegos, de la máquina administrativa y de la máquina económica imperturbable del capitalismo; todo ello cuando se ha dejado sumergir en la mediocridad pequeñoburguesa en lugar de tomar conciencia de su miseria y de su rebelión.

El reino del *se*, del “se dice” y del “se hace”, despersonalización, irresponsabilidad, desorden y opresión mezclados; es suficiente con caricaturizar un poco los rasgos para reconocer en ellos el rostro de la democracia liberal y parlamentaria bajo la forma en que aún se mantiene en algunas naciones de occidente. Es contra esta democracia contra la que nos sentimos demócratas, si entendemos por democracia, como muchos de sus fundadores, el régimen por excelencia de la responsabilidad personal»<sup>64</sup>.

Como siempre, el estilo de Mounier puede hacer que nos quedemos prendidos en la discusión de las metáforas en lugar de abordar el fondo de su propuesta. Sintetizando, diríamos que el grado cero de comunidad supone: que la persona queda reducida a individuo despersonalizado y anónimo, sin vínculos que orienten o conformen una personalidad definida y, por lo tanto, irresponsable.

El primer grado de comunidad, «inmediatamente por encima de las masas», lo encarnan las «*sociedades del nosotros*»:

«Se las asimila indebidamente a las precedentes. Indiferenciadas como ellas en lo interior, sin embargo, lo mismo que las primeras células vivientes, se han rodeado de una membrana que les da, a falta de más, una individualidad. [...] Tienen sobre las masas sin rostro la superioridad de una conciencia colectiva de sí misma en cuanto potencia de afirmación, frecuentemente también de reserva de abnegación mutua. Pero, nosotros lo

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 93-94.

hemos visto, el conformismo interior esclerotiza progresivamente a la voluntad colectiva»<sup>65</sup>.

La única distinción entre las masas y las sociedades del nosotros es la conciencia de sí que tienen las segundas, lo que las dota de un cierto espíritu o modo propio de ser. No obstante, si sólo son eso, pronto los miembros del nosotros delegan su personalidad a un liderazgo que pensará por ellos, querrá por ellos y será responsable por ellos, por lo que delegarán toda iniciativa. Mounier compara esta sociedad del nosotros con los fascismos emergentes de su tiempo (escribe esto en 1934), y se muestra relativamente consciente de los peligros a los que conducían. Si viviera hoy tal vez pondría como ejemplo a los grupos ultras o hinchas de determinados equipos de fútbol.

El segundo grado de comunidad es el que llama Mounier «sociedades vitales»:

«Las sociedades fundadas en *nosotros* pueden ser superiores a las sociedades vitales por su intención: las una vaga espiritualidad; [...] Pero le son inferiores no únicamente por su organización interna, sino incluso desde el punto de vista de la ascesis comunitaria; una sociedad vital pide a sus miembros más iniciativas y orden verdadero»<sup>66</sup>.

Así la sociedad vital es:

«toda sociedad cuyo vínculo está constituido por el solo hecho de vivir en común un cierto flujo vital a la vez biológico y humano, y de organizarse para vivirlo lo mejor posible. Los valores que la dirigen son lo agradable, la tranquilidad, el bienestar, la felicidad; o lo útil, por otra parte más o menos dirigido a lo agradable»<sup>67</sup>.

Lo propio de la sociedad vital es que sigue naturalmente el desarrollo de la vida. Mounier la compara con la patria, o «aquel lugar de donde procede la nostalgia»<sup>68</sup>. Hay una cierta promesa latente de vivir juntos y un reparto de funciones que, por otro lado, no personaliza: cada uno de los miembros puede ser

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 96.

reemplazado y el desarrollo de dichas funciones lo hace cada uno como si estuviera solo. De ahí que «toda sociedad vital tiende a sociedad cerrada, egoísta; si no está animada desde su interior por una verdadera comunidad espiritual»<sup>69</sup>. En el fondo, esta sociedad vital no es especialmente humanizadora, casi ni siquiera es específicamente humana.

Mounier repasa cómo a partir del siglo XVIII juristas y filósofos pensaron en una *sociedad razonable* específicamente humana (tercer grado de sociedad), que según el autor francés oscila entre dos polos. El primero, «la *sociedad de los espíritus*, donde la serenidad de un pensamiento impersonal -en el límite un lenguaje lógico riguroso- aseguraría la unanimidad entre los individuos y la paz entre las naciones»<sup>70</sup>. Mounier se refiere al proyecto ilustrado propio de una razón pura (parece remitir a *La paz perpetua* de Kant), pero entiende que ningún pensamiento puede ser impersonal y que, de serlo, será necesariamente tiránico, despersonalizador por homogeneizador, y generador de irresponsabilidad, por pretender sustituir el ejercicio personal de adhesión a un valor mediante la creación de un vínculo interior por la asunción dogmática de algo pensado por otro. El otro polo es el de una «*sociedad jurídica contractual*» fundada en «la convención y la asociación», aunque «no considera el contenido» de dicho contrato, pues basta que sea asumido por las partes «sin dolor, astucia o violencia» (en este caso, Mounier remite a Rousseau y hoy es inevitable a asociación con la propuesta de Habermas). El problema de este proyecto es doble: por un lado, porque bajo el sello de la legalidad y la apariencia de igualdad la mayor parte de los contratos revelan relaciones desiguales, con lo que sólo legitimarían las relaciones de poder pre-establecidas. En segundo lugar porque, lejos de generar comunidad, simplemente «establece dos egoísmos, dos intereses, dos desconfianzas, dos astucias y los une en una paz armada»<sup>71</sup>.

Ambos polos, a nuestro juicio, no son tan problemáticos por lo que afirman como por lo que niegan, por lo restrictivo de sus planteamientos. En el primer caso, nos

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 99.

parece razonable que además de una comunidad de fines se dé una cierta cosmovisión común entre los miembros de una comunidad, pues sólo desde lo puesto en común es posible cierto diálogo. Una cosmovisión común que ha de ser asimilada crítica y responsablemente por los miembros que integran una comunidad, que ha de ser flexible y revisable y que responde más a la imagen de un corpus que de un sistema, como hemos explicado con anterioridad. El problema, aquí, viene dado por una comprensión demasiado estrecha de los conceptos de razón y de hombre. De hombre, por reducirle prácticamente a razón pasiva. De razón, porque un pensamiento que pretenda ajustarse a la flexibilidad de lo real no sólo no puede ser impersonal, sino que tampoco puede ser estático, acabado, unívoco, claro y distinto en el sentido de una lógica físico-matemática que poco puede decir acerca de la complejidad de lo real en general y, menos aún de la complejidad de lo humano.

En el segundo caso, el problema no es la búsqueda de acuerdos y consenso, ni el hecho de éstos estén amparados jurídicamente. El problema es la ausencia de referencia al contenido de los mismos, la ausencia de referencia a la verdad y al bien común.

Ambos problemas tienen una raíz común: la falta de un criterio objetivo de verdad y de bien personal y común que debería iluminar y guiar dicho consenso. De otro modo: ambas propuestas políticas caen en un mismo reduccionismo: son propuestas *políticas* post-Maquiavelo y se insertan, en el fondo, en un *logos de poder o de dominio* que no puede dar cuenta de la verdadera naturaleza de las relaciones humanas, tal y como mostramos al contraponer el pensamiento dialógico al dialéctico.

El grado más alto de comunidad, el que Mounier considera único modo digno de llamarse tal, es el que identifica con el hombre de la *comunidad personalista*:

«En una perfecta comunidad personal cada persona se realizaría en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante de cada uno de los éxitos singulares. Contrariamente a lo que sucede en las sociedades vitales,

cada uno sería *insustituible* y esencialmente querido para el orden del conjunto. Sólo el amor sería allí el vínculo, y no ninguna imposición, ningún interés vital o económico, ninguna institución extrínseca»<sup>72</sup>.

El amor del que habla Mounier aquí presupone verdad, justicia y misericordia. Cuando dice «sólo el amor» da por hecho la comunión de lo anterior y, supuesta esa comunión, efectivamente, no es ya necesaria acción coactiva alguna. Ahora bien: Mounier es consciente de que esta forma de comunidad, soñada por muchos, «no es de este mundo». Recuerda que la fe cristiana tiene una imagen de ella en su creencia sobre la comunión de los santos, pero también que esa vida está sólo «incoada» en este mundo. Eso sí, que no logremos encarnar dicho ideal en plenitud no quiere decir que, tendiendo hacia él, no caminemos cada día hacia la mejor forma de comunidad humana posible. El imperio de la ley y el orden, por lo tanto, son necesarios (no propone Mounier una especie de anarquismo utópico), pero éste debe tener en cuenta una serie de premisas: que la comunidad sigue a la persona, es consecutiva, y por lo tanto el trabajo es siempre primero sobre uno mismo, pues no todo depende de uno; que la persona sacrifique sus egoísmos a las promesas de la comunidad, aunque sean imperfectas; que la persona no sacrifique nunca su vocación, pues es contrario a la comunidad pedir a la persona que se niegue a sí misma; y que pertenece a la esencia de la comunidad el ser universal e integrar, en el límite, a la humanidad entera<sup>73</sup>. A su modo, Mounier recoge principios tradicionalmente recogidos en por la DSI y que Benedicto XVI ha expresado, en un lenguaje muy próximo al personalismo, en *Caritas in veritate*.

Cuesta imaginar que un país pueda conformar una comunidad humana de esta índole. Pero Mounier sostiene que es posible en algunos momentos felices de la historia de un país. Resulta más fácil -aunque siempre se dé de modo imperfecto- ver esta forma de comunidad entre amigos, o en la familia. Pero Mounier es consciente de que toda comunidad, incluso la mejor, decepcionará en algún momento la aspiración de la persona y que la armonía final no es de este mundo. Ahora bien, la armonía lograda en el encuentro, siempre imperfecto, siempre

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 102-105.

perfectible, no deja de ser fuente de luz y sentido y de proporcionarnos, en diversos grados, los frutos del encuentro que explicamos Capítulo II: acrecentar nuestra creatividad, ganar energía espiritual y madurez personal, e iluminar el ideal y sentido de nuestra vida (nuestra vocación).

El camino de perfección de estos diversos grados de vida comunitaria puede quedar iluminado gracias a la categoría de encuentro. Si las propuestas que denuncia Mounier como insuficientes resultan limitadas bien por ser impersonales (en su nosotros vacío, en su convivir sólo en orden a la supervivencia o en su plegarse a un pensamiento impersonal) o por primar la voluntad de consenso sobre mutuos intereses, todas esas limitaciones quedan adecuadamente integradas y re-orientadas en la categoría de encuentro. Una auténtica teoría de la convivencia comunitaria debe proponer: un respeto profundo a lo original e irreducible de la persona, una atención singular a la irrepetibilidad de los encuentros interpersonales y una referencia ineludible a la verdad y el bien, especialmente el de las personas que conviven entre sí. Esas son las premisas que subyacen en los «Apuntes para una teoría de la convivencia» de López Quintás (HEIP2: 281-295), donde López Quintás repasa el anhelo de convivencia que late en las obras de Picard y Saint-Exupéry.

En primer lugar, López Quintás recuerda que la categoría fundamental que debe iluminar toda reflexión sobre la vida común es el encuentro. Ni la cosmovisión previamente asumida, ni la búsqueda de consenso entre intereses, sino el encuentro (HEIP2: 284). Al afrontar con radicalidad esa categoría como fundamento de la vida en común, quedan revisadas y reorientadas las limitaciones de las propuestas modernas. No es que tener una cierta cosmovisión en común o que existan acuerdos de obligado cumplimiento no sea necesario, sino que no tienen sentido ni fundamento por sí mismos y son, más bien, consecuencia de la búsqueda de encuentro.

Fruto de la búsqueda de encuentro es la aparición de lo *originario*. Las realidades que aparecen vacías y desarraigadas en un pensamiento impersonal o como puros

medios en una lucha de intereses particulares, recuperan su peso esencial y valor originario cuando son integradas en una trama de auténtica convivencia, que supone el amor como forma suprema de entrega (HEIP2: 288).

Si el reconocimiento de lo originario es fundamental, éste despierta nuestra reverencia ante la profundidad de lo irrepetible:

«[...] la piedad exige *paciencia*, ritmo reposado y atento, por cuanto lo profundo sólo se abre a una intuición que penetra a fuerza de insistir. El que vive de prisa se atiene solamente a lo superficial, lo expeditivo, lo que basta a efectos de uso y abuso. Por eso degenera su lenguaje en sistema de signos que permiten manipular las cosas como instrumentos de poder. Para dialogar en una relación de encuentro se necesita calma» (HEIP2: 289)

Esa calma, piedad o reverencia convierte en irrepetible cada diálogo con la realidad y con los otros, que de este modo cobra forma de *poesía*, que no es propiamente un lenguaje de signos sino de presencias. La presencia, en el orden de lo interhumano y de la convivencia, funda ámbitos perdurables capaces de proporcionar un desarrollo verdaderamente humano, pues *comprometen* al hombre en el desarrollo personal de aquellos con quienes convive y de sí mismo. En definitiva, le orientan, sin la violencia de las prisas, con la paciencia de quien busca el bien del otro, hacia la configuración de un ámbito de convivencia con las características de la *comunidad personalista* que propone Mounier<sup>74</sup>.

#### D) La necesidad de lo privado y del espacio público de aparición

La vocación social de la persona no se agota en el ámbito familiar o profesional, sino que encierra también una dimensión pública, y a ella alude especialmente Mounier cuando habla de una auténtica comunidad de personas. El espacio público de aparición que demanda Arendt está en comunión con la comunidad de

---

<sup>74</sup> Una sugerente reflexión para plantear las posibilidades reales de este desarrollo, a partir de una crítica al Estado moderno y a ciertas formas de la sociedad civil puede leerse en CAVANAUGH, W., *Imaginación Teo-política*, traducción de Manuel Salido Reguera, Nuevo Indicio, Granada 2007.



personas de la que habla Mounier y con las relaciones interhumanas que, en Buber, exigen tomar al otro como otro determinado (en toda su dignidad), aunque éste otro sea un desconocido. Para Arendt, la recuperación de lo público supone la recuperación de la persona perdida en lo social anónimo:

«La emergencia de la sociedad -el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político [lo público], sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano»<sup>75</sup>.

Lo social, según Arendt, difuminó las esferas de lo público y lo privado, anulando ambos espacios al fundirlos en uno solo, característica fundamental de la sociedad de masas, que sustituye el ámbito objetivo de lo privado por el subjetivo de intimidad y aparta al ciudadano de la esfera pública -política- al igualarlo, invitándole a la conformidad y a no destacar por su acción y su discurso, a estar con los otros, pero no diferenciado o separado de los otros<sup>76</sup>. La «igualdad moderna», sostiene, no es igual a la clásica, caracterizada por el «espíritu agonial» y la «acción»:

«la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienen a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a sustituir la acción espontánea o el logro sobresaliente»<sup>77</sup>.

«Esta igualdad moderna [está] basada en el conformismo inherente a la sociedad y [es] únicamente posible porque la conducta ha desplazado a la acción como la principal forma de relación humana»<sup>78</sup>.

La crítica de Arendt consiste en que la sociedad de masas<sup>79</sup> hurta al hombre su dimensión política, de acción y configuración de la ciudad, igualándolo mediante

---

<sup>75</sup> *La condición humana*, 48-49.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 37-83.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 52.

la unificación de las conductas predecibles. Este hueco en el espacio de debate común que ha dejado la anulación del debate público se llena con el contenido propio del espacio privado, produciendo el «auge de lo social», que consiste en llevar los asuntos tradicionalmente privados -la gestión de la economía doméstica, sus actividades y problemas, etc.- al espacio común. Pero esto, a su vez, anula el debate y la gestión privada del espacio privado. Lo público, por lo tanto, es el lugar de aparición del hombre, ese espacio en el que el hombre se revela a sí mismo y a los otros mediante la acción, el discurso y el proyecto compartido, es el lugar en el que el hombre hace «su aparición en el mundo humano»<sup>80</sup>.

Lo privado lo define Arendt en dos sentidos: por sus rasgos privativos y por sus no privativos. Por sus rasgos privativos:

«Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una ‘objetiva’ relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida»<sup>81</sup>.

Cuando el mundo personal (por ser considerado meramente subjetivo) es expulsado de lo público, el hombre pasa a ser anónimo, a no ser nadie, a no existir. Cae en una alineación de la que el hombre sólo puede salir mediante la comunicación pública<sup>82</sup>:

---

<sup>79</sup> Debo especificar «sociedad de masas», pues como reconoce Arendt, las palabras *público social* y *privado* no significan ya lo que significaron, y mientras que ella las utiliza en el sentido clásico, nosotros y los autores modernos tendemos a usarlas bajo las connotaciones adquiridas en los últimos siglos. De ahí que, por ejemplo, la crítica a la «sociedad» de Arendt y su propuesta a recuperar «lo público» es muy similar a propuesta de Castells, quien, critica igualmente la sociedad de masas, pero habla de lo *social* en un sentido positivo, más en consonancia con lo que Arendt llama lo *público*.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>82</sup> TC, 165. *La condición humana*, 200-201.

«[...] el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás»<sup>83</sup>.

Pero la aparición en público sólo puede entenderse desde su coexistencia con el espacio privado. Para entenderlo, veamos el análisis del espacio privado que hace Arendt por sus rasgos no privativos:

«La diferencia entre lo que tenemos en común y lo que poseemos privadamente radica en primer lugar en que nuestras posesiones privadas, que usamos y consumimos a diario, se necesitan mucho más apremiantemente que cualquier porción del uso común; sin propiedad, como señaló Locke, “lo común no sirve”<sup>84</sup>»<sup>85</sup>.

«[...] las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo común público, no sólo de todo lo que ocurra en él sino también de su publicidad, de ser visto y oído. Una vida que transcurre en público, en presencia de todos, se hace superficial. Si bien retiene su visibilidad, pierde la cualidad de surgir a la vista desde algún lugar más oscuro, que ha de permanecer oculto para no perder su profundidad en un sentido muy real y nada subjetivo»<sup>86</sup>.

Ahora se revela la vinculación y necesidad mutua entre espacio público y el espacio privado<sup>87</sup>. En efecto, también el espacio público y el privado interactúan entre sí, potenciándose y promocionándose mutuamente, aunque para ello deben guardar la distancia justa, mantener su «distancia originaria» desde la cual «establecer la relación» (D: 93-99). En la medida en que el espacio privado queda protegido (salvaguardando así la intimidad personal y la propia supervivencia), lo público cobra entonces todo su sentido como afirmación y promoción de la persona. «La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos»<sup>88</sup>. Gracias a esa esfera

<sup>83</sup> *La condición humana*, 67.

<sup>84</sup> Referencia en el original: LOCKE, J., *Segundo tratado del gobierno civil*, Alianza, Madrid 1994, sec. 27.

<sup>85</sup> *La condición humana*, 76.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 76-77.

<sup>87</sup> Una revalorización más extensa de la necesidad (y la grandeza) del espacio privado, purificado de la comprensión de que del mismo suele hacer el pensamiento conservador burgués, puede leerse en: MOUNIER, M., «Manifiesto al servicio del Personalismo», P, 445 y ss.

<sup>88</sup> *La condición humana*, 60.

pública, dice Arendt, podemos presentarnos y descubrirnos a nosotros mismos al tiempo que nos vinculamos adecuadamente unos con otros:

«La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre el otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas»<sup>89</sup>.

Mantener las identidades del espacio público y privado bien diferenciadas (y no fundirlas bajo lo social anónimo) es lo único que hace posible una vinculación creativa entre ambas esferas.

#### E) La palabra y el lenguaje, medios vivientes de despliegue personal

«El hombre es por naturaleza *animal loquens*, animal locuente. Nada más evidente, nada más cierto. Con palabras lo es desde que él mismo inventó el lenguaje articulado; con diversos sonidos preverbales y con otros recursos, desde que existe sobre la tierra. De un modo o de otro, el hombre habla. El habla –poder hablar y poder callar– pertenece a su esencia y es la actividad fundamental del que Zubiri llama “dinamismo de la convivencia”. Pues bien: ¿qué hace el hombre cuando habla? [...] hablando, antes lo recordé, el hombre llama, dice y nombra. Pero, en mi opinión, a esas tres funciones del habla hay que añadir otra [... la] *suasiva*: llamando, comunicando y nombrando, el hablante, aunque con resultado variable, quiere persuadir al oyente y persuadirse a sí mismo de que sus palabras han sido verdaderamente adecuadas y eficaces [...] En el ejercicio del habla hay así una función *solidalicia* (de *solidalis*, el compañero), porque llamando a otro pretendo recibir compañía –hasta en el caso del monologante: “Quien habla solo espera hablar a Dios un día”, escribió Antonio Machado–; otra *liberadora* o *catártica*, porque diciendo bien lo que quiero decir me siento como liberado en mi intimidad; otra *posesiva*, porque, nombrando adecuadamente una cosa, de un modo no

---

<sup>89</sup> *La condición humana*, 62.

mágico la poseemos [...] otra, en fin, *auto/afirmadora*, porque a tal vivencia conduce la convicción de que ha sido aceptado lo que decimos»<sup>90</sup>.

La filosofía contemporánea considera central la reflexión sobre la palabra y el lenguaje. En el contexto del pensamiento dialógico, personalista y existencial, el lenguaje es considerado central por ser el elemento de mediación específicamente humano entre el hombre y el mundo, los otros hombres y Dios. Si el hombre no se encuentra enquistado en el mundo, atenido a lo meramente estímulo, como el animal, es gracias a la palabra. Palabra que no es pronunciada por el hombre como individuo, sino como el hombre-con-el-hombre, en esa relación que vincula a los hombres entre sí no sólo como comunidad humana, sino como comunidad de descubrimiento de lo real. Las palabras de Laín, uno de los grandes humanistas españoles, sintetizan genialmente un pensamiento dialógico que él conoció bien.

Pero esta manera de comprender el lenguaje hunde sus raíces ya en la tradición clásica. El gran maestro de retórica Agustín de Hipona nos dejó una pequeña obra titulada *El maestro o sobre el lenguaje*<sup>91</sup> que es hoy objeto de estudio de la filosofía del lenguaje. Agustín subraya que lo más importante en la palabra no es ni el signo, ni el significado, sino la cosa a la que remite. Por significado entiende, además, no tanto un contenido de conciencia como la referencia a la *cosa* (a la realidad significada). De ahí que Agustín mitigue la importancia del maestro, pues, según él, no enseña nada; si el alumno aprende, lo hace (además de por la iluminación interior que Dios le proporciona) por hacérsele presentes las cosas mismas que le son recordadas o enseñadas (señaladas) por las palabras. Incluso cuando preguntamos por lo que no sabemos, *señalamos* en cierto modo lo que nos es desconocido (pues algo sí conocemos o, de otro modo, no podríamos ni preguntar por ello). Según Agustín, se habla para enseñar (en el sentido de *señalar* una realidad, de hacerla presente) y para recordar, que no es sino hacer presente algo que ya habíamos conocido.

<sup>90</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Nobel, Oviedo 1999, 207-208.

<sup>91</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *El Maestro o sobre el lenguaje*, traducción de Atilano Domínguez, Editorial Trotta, Madrid 2003.

De este modo conecta Agustín con la reflexión contemporánea sobre el lenguaje que, frente a la tradición moderna, no pone el acento en dos términos de la relación (el significante y el significado; la realidad y el lenguaje), sino en la relación misma: el lenguaje como vínculo que relaciona dos órdenes distintos creativamente relacionados: el orden de lo real y el orden de lo pensado. El lenguaje, por lo tanto, no puede ser visto en sí mismo, sino como vector que apunta hacia lo real. De esta forma, la creatividad del lenguaje se acrecienta en su modo de señalar cada vez más fielmente lo real, lo que incrementa asimismo nuestra comprensión de la realidad. De otro modo lo expresa Jaspers:

«En las palabras late la vida que procede de la plenitud del trasfondo: una insatisfacción y algo así como un oscuro recuerdo y el presentimiento de la posibilidad futura de una realidad que adviene mantiene en movimiento el uso de las palabras, permite revelar algo y en toda revelación experimentar un nuevo impulso». (Citado de TH: 119)

La reflexión acerca del lenguaje es central para la filosofía contemporánea. Su valor ha cobrado relevancia no sólo para los filósofos de la Hermenéutica y del lenguaje, que sitúan la centralidad en el texto o la palabra en sí misma, sino para los pensadores dialógicos y existenciales al abordar la cuestión del hombre como ser dotado de palabra.

La obra de Ferdinand Ebner *La palabra y las realidades espirituales*, si bien compleja y fragmentaria, es considerada de una fecundidad enorme para el pensamiento dialógico del siglo XX, y aún tiene mucho que aportar. Para Ebner, el hombre no tendría vida espiritual si no tuviera de siempre el don y la posibilidad de la palabra, y es ésta posibilidad de la palabra, que es posibilidad de relación entre el hombre y el mundo, el hombre y el hombre, el hombre y Dios, es lo que distingue al hombre de los animales:

«La palabra es la luz por la que la conciencia [...] se iluminó en el hombre llegando a autoconciencia, a ‘ser-consciente’, cosa que le fue negada al animal. La ‘palabra’ creó la autoconciencia y la vida espiritual del hombre en su realidad»<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> O.c., 45.

Ya vimos con Buber que, gracias a la palabra, el hombre se distancia del mundo - rompiendo la fusión con el entorno propia de los animales- de modo que puede entrar en relación con él. Pero este entrar en relación no es sólo una posibilidad, sino un movimiento específico del hombre inscrito en su misma naturaleza:

«el hombre recuerda la dependencia de su existencia respecto del tú. En este recuerdo posee la 'interioridad' de su vida. Y por eso reposa en esos pensamientos el más profundo conocimiento sobre sí mismo y en ellos se hace viva la palabra en el más inmediato sentido»<sup>93</sup>.

Para Ebner, la palabra revela al hombre, quién es el hombre, al situarle en referencia a un tú que, en última instancia, es el Tú absoluto pero que, ya en lo inmediato, revela así mismo el sentido de la propia palabra y de la comunicación humana:

«Si vemos en la palabra un instrumento para la 'comunicación', podemos preguntarnos cuál sea el sentido más profundo y último de tal comunicación. ¿Consiste este sentido en la destinación del otro, de la 'persona interpelada', a cualquier otra cosa, se ésta una acción exterior o también la interior participación en nuestra vida y vivencias, en nuestro pensar, sentir y querer? ¿Agota realmente esto todo el sentido de la comunicación o tendremos que profundizar más? El último sentido de la palabra -desde el hombre [...] - es y sigue siendo el abrirse del yo al tú [...] el establecimiento de la relación con él»<sup>94</sup>.

De ahí que «en el monólogo pierde la palabra su sentido y finalmente termina en habladuría loca, falta de sentido»<sup>95</sup>. La palabra es, por tanto, referente nuclear del pensamiento dialógico, al considerarla una imagen del hombre, por ser a un tiempo cuerpo y espíritu y el *entre* que hace posible la relación entre el yo y el tú, y entre el hombre y el mundo.

Buber reflexiona en un sentido similar al de Ebner. Para él, lo primero que descubre el hombre en la contemplación del mundo es su ser en comunión con él,

---

<sup>93</sup> «Distancia originaria y relación», en CH, 53.

<sup>94</sup> EBNER, *o.c.*, 53-54.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 56.

y allí sitúa Buber la vida en el espíritu y el comienzo de todo filosofar (QEH: 130). Pero no es necesario el filosofar. Al observar la actividad del niño, sitúa la primera manifestación de su espíritu como «el impulso a la palabra, es decir, con el impulso a estar junto con los demás en un mundo de fluyente comunicación» (QEH: 132). Así, el ser consciente de participar del mundo cobra plenitud en la palabra, que es siempre palabra pronunciada a otro.

Como vemos, la palabra es entendida en clave fundamentalmente antropológica, pero en esa misma clave se revelan también las relaciones entre los hombres, y entre los hombres y el mundo, gracias al lenguaje. López Quintás, al reflexionar sobre la obra de Ebner, subraya cómo «El yo y el tú [...] no tienen *plena* realidad sino en el ámbito *dinámico* del *entre* que funda el lenguaje»<sup>96</sup> y subraya cómo la palabra hace posible «la actividad acogedora de la razón». Gracias a esa actividad acogedora es posible la participación creativa del hombre en el ser del mundo y de los otros hombres. En otro lugar, también siguiendo las reflexiones de Ebner, López Quintás subraya que:

«Si la luz es el *medio* en que se captan las realidades corpóreas y el agua es el *elemento* en que nace y vive el pez, el *elemento* en que se gestan y perfeccionan las diversas formas de encuentro viene constituido por el lenguaje y el silencio auténticos» (IC: 197)

En esa calve cabe interpretar las sugerentes afirmaciones de Heidegger:

«[...] en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian»<sup>97</sup>.

El análisis del lenguaje y del pensamiento en clave relacional nos permite expresar esto con mayor rigor. Gracias a él vimos cómo López Quintás entiende que los conceptos no son *dobles fijos de realidades ya dadas* sino vectores

---

<sup>96</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cuatro personalistas en busca de sentido*, Rialp, Madrid 2009, 27. Será citado como 4PBS.

<sup>97</sup> HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés Gabaudán, Alianza, Madrid 2000, 11-12.



(flexibles, abiertos) que apuntan a realidades todavía no del todo agotadas para nuestro pensamiento y nuestra expresión.

El hombre se encuentra instalado en la realidad. La realidad se presenta como un complejo de realidades móviles y complejísimas, de estímulos, sensaciones, etc. que *a priori* presentan un carácter al tiempo disperso y estimulante. Si el hombre es capaz de atender ordenadamente a esa realidad compleja es gracias al pensamiento conceptual y al lenguaje: por un lado, a la intuición que le permite penetrar en la esencia y el sentido de la realidad; por otro, gracias a la estructuración, orden y sentido que es capaz de articular rigurosamente en el lenguaje conceptual:

«La palabra y el concepto se hallan fecundamente aliados a través de su común carácter ambital. Por eso el concepto pugna por encarnarse en la palabra con el fin de hallar un modo de objetivación que le permita, no ser manipulado y transmitido como un objeto, sino ser “comunicado” en el sentido profundo de *transmitido mediante la cocreación de ámbitos*, con lo cual, lejos de convertirse en algo meramente objetivo, retiene y acrecienta su ambitalidad. En consecuencia, toda palabra debe conservar en el discurso (es decir, en el ámbito-de-comunicación cocreado entre los coloquiantes) un *margen de libertad* para ir incrementando su significación y clarificando su verdadero sentido. El lenguaje es el ámbito de *plenificación del sentido de los conceptos* por ser el campo viviente en que toma cuerpo el entramado siempre creciente de ámbitos en que el hombre despliega su existencia y que él mismo contribuye en parte a co-crear» (TH: 152)

Lejos de ser una especie de *espejo* de la realidad, el lenguaje es mediación creativa entre el hombre y la realidad. Es el famoso puente que no descubrió Descartes para vincular la *res cogitans* y la *res extensa*<sup>98</sup>:

<sup>98</sup> «La *sensibilidad* no es un velo que se interpone entre la inteligencia y lo real, entre una presunta interioridad y una exterioridad, sino *campo abierto de instalación* de la persona en un entorno de realidades bipolares, expresivamente distensas, de modo análogo a como la vertiente sensible de los seres expresivos –que hayan su grado más alto en la persona humana– no es sino *campo abierto de autopatentización* de los mismos; patentización que en los seres personales cobra –según queda dicho– el alto rango de presencialización. El *sentimiento*, visto al nivel no meramente vital, sino *espiritual*, significa la emoción de trascendencia producida por este singular *trance de superación del nivel objetivo* que implica todo fenómeno expresivo» (TH: 159).

«El lenguaje ostenta un enigmático y fecundo carácter de *realidad gozne* que vincula nutricionalmente la “interioridad” humana y el entorno, vínculo que supera la escisión “interior-exterior” y obliga felizmente a considerar la interioridad, de modo dinámico-genético, como un *poder creador de ámbitos*» (TH: 153)

El pensamiento, rectamente considerado, es de por sí «locuente». No puede reducirse ni a medio para *objetivar* la realidad ni a medio para transmitir contenidos objetivos. Antes que eso, es el *medio viviente* en el que el brota la comprensión del mundo, de los otros hombres, y de uno mismo, y la posibilidad de una interrelación creativa. Es, también, medio viviente en el que se despliega y se hace presente (se revela y se auto-revela) la intimidad de las personas que se comunican.

«La verdad existencial –a que alude la expresión *estar en verdad*- va ligada al concepto de *participación*, de contacto creador y de *acontecimiento ambital*. [...] La verdad existencial va aliada con la *tensión de universalidad* que alienta en cada ser individual. [...]

El lugar nato donde el hombre realiza tal modo de participación es el ámbito viviente del lenguaje» (TH: 156)

Por eso el lenguaje en el pensamiento dialógico y personalista revela y encauza la dimensión trascendente de la persona, su apertura radical al mundo y a los hombres exige, en última instancia, una apertura radical a la fuente de sentido último: «Tener el sentido de la palabra [...] es poseer el sentido de la *resonancia interna de cada entidad del cosmos*» (TH: 165), resonancia que remite, misteriosa pero poderosamente, al logos que es fuente de todo lo real.

Cuando acudimos a la expresión griega *logos*, vimos cómo en ésta se vinculan analécticamente realidad, pensamiento y expresión, por ese orden, y cómo la expresión no agota el pensamiento, ni el pensamiento la realidad, pero también cómo al cuidar la expresión ahondamos en nuestro pensamiento y al ganar profundidad en nuestro pensamiento acrecienta nuestra capacidad de comprender la realidad. El hombre, gracias al pensamiento afinado en el lenguaje, es capaz de

acoger en su interior la realidad misma. Más adelante articularemos debidamente la realidad del diálogo con la palabra y con el *logos*, en los tres sentidos citados.

En el necesario espacio público de aparición, en el seno de una comunidad de personas que trasciende el ámbito meramente familiar, la acción y el discurso (y el discurso como forma eminente de acción personal) se revelan como los medios más fecundos de desarrollo de la persona. Recordemos que Arendt considera la acción y el discurso como las actividades políticas más libres de la *vita activa*, por ser el *lugar* en que los hombres se revelan y se muestran unos a otros.

«El discurso y la acción [...] son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. [...] Una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres»<sup>99</sup>.

Arendt no separa acción y discurso porque la profundidad de la acción humana:

«sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que [la persona] se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer»<sup>100</sup>.

Así:

«[...] discurso y acción se consideraban [en la Grecia clásica] coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significaba no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno es acción [...]»<sup>101</sup>.

Discurso y acción vinculados son en cierto modo garantía de la honestidad y sinceridad de la persona (de ponerse por entero en la comunicación), cualidad fundamental en un proceso de comunicación donde uno debe mostrarse tal y como es al otro:

---

<sup>99</sup> *La condición humana*, 200-201.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 39-40.

«Mediante la acción y el discurso los hombre muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano [...]»<sup>102</sup>.

Recordemos que, para Arendt, la esfera pública -lo común- como espacio de aparición del hombre es fundamental para el desarrollo de las personas; y lo es también, evidentemente, para el desarrollo de las comunidades, pues sólo de esta forma puede aportar cada hombre lo mejor de sí mismo a la edificación de la comunidad. De ahí que la unidad sincera de acción y discurso debe darse fundamentalmente en la esfera pública, porque es ahí donde cobran plenitud de sentido, donde el hombre puede revelarse a la vez a los demás y a sí mismo. Este revelarse a los demás y a sí requiere que las personas se consideren en lo que son, seres humanos, semejantes, y no objeto de intereses personales:

«Esta cualidad reveladora de la acción y el discurso pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana»<sup>103</sup>.

Cuando el acto encubre un discurso o pensamiento distinto o cuando el discurso mostrado no se corresponde con las acciones e intenciones, acción y discurso pierden su carácter revelador; dejan de servir para vincular y crear lazos de contigüidad entre los hombres y se convierten en acciones estratégicas, en puros medios para fines egoístas:

«Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En efecto, entonces no es menos medio para un fin que lo es la fabricación para producir un objeto. Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas sólo están a favor o en contra de las demás [...] En estos casos, que naturalmente siempre se han dado, el discurso se convierte en ‘mera charla’, simplemente en un medio más para alcanzar un fin, ya sirva para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo, con la propaganda»<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 204.

La exposición de Arendt, en lo referente a la palabra, se complementa muy bien con la que Habermas y con lo propuesto por Martín Algarra, pero ahonda más en *la condición humana*. El hombre necesita de esa vinculación sincera entre discurso y acción en la contigüidad con los otros hombres. Lo necesita, por un lado, porque sin él su vida no es humana, está literalmente muerta para el mundo; lo necesita también para elevarse, para revelarse como es y darse a conocer a los otros -uno sólo es refrendado en la comunicación con el otro; y lo necesita, por último, para darse a conocer a sí mismo: «uno no se descubre a sí mismo sino en la acción y la palabra». En lo referente a la acción, cabe vincular también el *espacio de aparición* de Arendt con la experiencia del juego como configurador de la cultura y como lugar de reconocimiento público de los méritos y el honor de los ciudadanos<sup>105</sup>, tal y como expusimos al explicar el juego como vehículo de encuentro y de promoción social de la persona.

Recordemos, no obstante, que todas estas reflexiones remiten a la plenitud de la vida humana. La inactividad pública, el silencio o la falta de reconocimiento social, si bien agostan parte del desarrollo personal, no afectan a la dignidad esencial e inalienable de la persona.

### **3. Aproximación al concepto de comunicación**

#### **3.1. Diálogo con la tradición**

##### A) La comunicación en el pensamiento clásico y medieval

Aunque la Teoría de la Comunicación es una disciplina que apenas cuenta con un siglo de vida, la comunicación es tan *vieja* como el hombre y el valor de la misma aparece ya en los textos fundacionales de nuestra cultura. El primer relato de la creación (*Gen.*, 3) nos muestra que el hombre vivía en armonía con Dios en el Paraíso y cómo el primer gran manipulador (la serpiente) genera desconfianza del

---

<sup>105</sup> HUIZINGA, *o.c.*, 88-89.

hombre hacia Dios (desobediencia a su mandato, esconderse por estar desnudos): la falta de confianza rompe la comunicación y la pérdida de comunicación rompe la comunión entre el hombre, el mundo y Dios, lo que se manifiesta en la expulsión del hombre del paraíso. La Torre de Babel (*Gen.*, 11) es otro relato de la creación donde la comunicación cobra un papel esencial: al principio, todos los hombres hablaban el mismo idioma, y su soberbia por querer desafiar a Dios introduce en el mundo la confusión de las lenguas y la dispersión de los hombres. La tradición judeocristiana nos habla de un estadio preter-natural en que el hombre vivía en perfecta comunión con el mundo, con los hombres y con Dios y nos da a entender que esa comunicación queda arruinada, por culpa del orgullo. Así, la violencia, la dispersión, la falta de unidad entre los hombres, es consecuencia de la incomunicación causada por el orgullo y la desconfianza.

La Grecia clásica también nos sorprende con el peso que la palabra tiene en su cosmovisión. La *paideia* homérica nos muestra que el héroe griego no sólo es honorable y glorioso por sus acciones bélicas, sino por sus discursos y el poder de su palabra, en la que manifiesta no sólo su liderazgo (Aquiles, Héctor), sino su astucia (Odiseo) y su prudencia (Néstor). La Retórica cobra relevancia pública con la aparición de la democracia griega (siglo V a. C.). Entonces, las cuestiones políticas y jurídicas debían ser discutidas públicamente, y el arte de la palabra se convertirá en esencial para reflexionar y edificar el bien común, mediante una vida social armónica que permitiera el desarrollo integral de las personas en comunidad. Los primeros profesores de Retórica de especial fama fueron Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontino (llamados sofistas), a quienes se opusieron Sócrates y Platón, quien se esforzó por articular una Retórica no sólo orientada a la eficacia política, sino al bien común.

El historiador de la comunicación César Aguilera, considera a Sócrates el primer y más grande comunicólogo de la Historia<sup>106</sup>, y tal afirmación nos parecería exagerada si sólo atendiéramos a los aspectos filosóficos de su reflexión. Pero el hecho es que Sócrates no sólo se mostró como un comunicador infatigable a lo

---

<sup>106</sup> AGUILERA, C., y otros, *Historia de la comunicación y de la prensa: universal y de España*, vol 1, Atlas, Madrid 1988, 141 y ss.

largo de toda su vida, sino que al testimoniar con su vida (y su muerte) su *mensaje*, se convirtió en el mejor embajador de la cosmovisión griega. Es el padre del *diálogo* (etimológicamente «hacia el logos») como método de desocultamiento de la verdad. En él vemos ya cómo conocimiento y comunicación son inseparables, cómo el conocimiento riguroso es fruto del diálogo entre los hombres, y cómo en el diálogo se iluminan las cuestiones más importantes que el hombre ha de descubrir y poner en común para lograr su plenitud personal y comunitaria (qué es la Justicia, la Piedad, el Bien, la Belleza, la Virtud, el Amor, etc.) La pretensión socrática de clarificar esos conceptos fundamentales (de ofrecer una definición universal y necesaria de los mismos) está en la base de todo humanismo y de toda vida social justa. De ahí que Platón entendiera que la filosofía es fundamentalmente diálogo, y que Aristóteles sostenga al principio de su *Política* que es la palabra, capaz de dilucidar lo que es justo e injusto, la prueba que revela la dimensión esencialmente social de los hombres. Recordemos que en griego *koinoonía* significa comunicación y comunidad; el hombre vive en comunidad porque pone algo en común, y lo que pone en común, a diferencia de las manadas de animales, es su reflexión sobre lo justo y lo injusto, lo conveniente e inconveniente, etc.

La cosmovisión cristiana, heredera de la tradición judía y en diálogo con el mundo Helénico, plasma en el siglo I la idea de que el Hijo de Dios es *Logos* (Verbo, Palabra) encarnado, lo que llevará a la reflexión Medieval a vincular Palabra y Vida de un modo aún más comprometido que en Grecia. El concepto de *las procesiones* (presente en los padres de la Iglesia y desarrollado por Hugo de San Víctor), plantea ya un cierto utillaje intelectual que nos permite hablar de la categoría de la relación no ya como un accidente necesario (terminología aristotélica) sino como una realidad entitativamente densa.

El corpus filosófico de Tomás de Aquino contiene una Teoría de la Comunicación (en clave teológica, metafísica y social) implícita en su pensamiento, que ha sabido entresacar y sistematizar en su tesis doctoral Andrea Di Maio. Tomás de Aquino es capaz de ofrecer un concepto análogo de comunicación, en

consonancia con su teoría de la participación en el ser, con los datos de la Revelación y con la concepción trinitaria de Dios. Según Di Maio<sup>107</sup>, Tomás plantea una forma de comunicación estática (ser común y tener en común) y cómo ésta remite a la comunicación dinámica (hacer común), y esto bien por multiplicación (como la producción y la expresión) o por unificación (compartir amistoso). El analogado principal de esta comunión es la Trinidad, estáticamente, como autocomunicación en el ser y compartir de sí en el otro (de las tres personas de la Trinidad), y dinámicamente como generación del Hijo y como procesión del Espíritu Santo. En el orden de las criaturas, todas tienen en común su participación en el ser, y algunas tienen en común su participación en una misma forma o naturaleza. A mayor intimidad de los seres (mayor densidad ontológica) mayor posibilidad de una comunicación dinámica tienen entre sí. La incomunicabilidad personal, que supone una densidad e intimidad ontológicas irreductibles, es fuente de posibilidad de las formas de comunicación más altas (ya planteamos esto al hablar del sujeto en nuestro planteamiento dialógico y acudiendo a estas mismas categorías tomistas).

La especulación posterior al siglo XIII, que fue preparando la Modernidad, se mostró más preocupada por cuestiones gnoseológicas (de corte cada vez más racionalista) y prácticas (no sólo en el orden moral sino, cada vez más, en el orden funcional), que estrictamente metafísicas. De ahí que resulte difícil encontrar reflexiones sobre comunicación que, en el fondo, no tengan los problemas de la reflexión moderna. Por un lado, la de reducir la comunicación a entendimiento de conciencias o a transporte de contenidos intelectuales; por otro, reducir la reflexión sobre la comunicación a su utilidad práctica, su eficacia funcional, etc. Reducciones que ya expusimos críticamente en nuestro Estado de la Cuestión y cuyos efectos denuncia Mounier en su crítica a las *sociedades razonables*, expuesta por nosotros al reflexionar sobre el par de conceptos colectivo-comunidad.

---

<sup>107</sup> DI MAIO, A., *Il concetto di Comunicazione / Saggio di lexicografia filosofica e teologica sul tema di 'comunicare' in Tommaso D'Aquino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995, 1995: 44 y ss.



### B) La comunicación en el pensamiento moderno y contemporáneo

La reducción operada por buena parte del pensamiento moderno en el ámbito de la epistemológica (objetivismo formalista o cósico) ha tenido consecuencias graves en la reflexión sobre comunicación. La pretendida univocidad conceptual, la distinción radical entre el objeto y el sujeto, la soledad de la razón como forma de conocimiento (relegando las dimensiones emocional y moral), la escisión entre lo empírico y la razón pura, etc. debían concluir o bien en el ideal de sociedad ilustrada o bien en el pragmatismo. Ambas propuestas, por itinerarios bien distintos, confluyen en la *comunidad razonable* (sea por consenso o por autoridad de la razón) expuesta por Mounier y ya repasada por nosotros.

De la reflexión sobre la comunicación en el pensamiento contemporáneo y del clima político e intelectual en los que surge la Teoría de la Comunicación ya dimos cuenta en el Estado de la Cuestión. En síntesis:

- El lastre de su identificación con la comunicación de masas (TC: 15) y el contexto histórico en el que aparece la reflexión sobre comunicación (Timoteo Álvarez), lo que lleva a plantear modelos básicos de la comunicación fundados más en la contingencia de una etapa histórica y de unas formas de comunicación muy específicas que en reflexionar sobre *qué es* la comunicación.
- La ubicuidad del concepto de comunicación (TC: 30-36), que se utiliza para explicar diversas formas de relación entre animal-animal, máquina-máquina, hombre-hombre (interpersonal, de masas, mediada tecnológicamente...), hombre-animal, hombre-máquina, etc. Esta ubicuidad invita a pensar que el término comunicación es equívoco o, al menos, ambiguo, lo que siembra escepticismo tanto en los académicos como en los profesionales que se ocupan de la comunicación.

Una de las consecuencias de estos problemas es que existe una literatura inabarcable y difícilmente clasificable respecto del concepto de comunicación. En muchos casos, como ya hemos anticipado, muchos autores renuncian incluso a proponer algo más que una pseudodefinition contingente, suficiente para los propósitos de su propia reflexión. Ya repasamos algunas de las recopilaciones planteadas por investigadores españoles (García Jiménez, Rodrigo Alsina), quienes nos ofrecen taxonomías muy completas (a partir de criterios diversos) sobre las distintas formas de comprender y abordar la comunicación. Dichas clasificaciones sirven para ordenar los diversos ámbitos y perspectivas que abordan la reflexión sobre la comunicación, pero ninguna pretende o se muestra capaz de superar la ambigüedad del término.

A nuestro juicio -como ya comentamos-, el único modo de vincular orgánicamente las diversas definiciones y reflexiones sobre comunicación, respetando la validez de las diversas investigaciones en su ámbito propio, pero superando ambigüedades y contradicciones, es por vía de *profundidad analéctica*. Al reconocer diversos niveles de realidad, jerárquicamente integrados, podemos abordar diversos grados de comunicación atendiendo a lo que de general y común hay en cada uno de ellos, pero también respetando las diferencias específicas de cada grado.

Nosotros hemos reservado el concepto de comunicación a una forma de interacción específica que se da entre personas, por razones ya reseñadas, y preferimos el de interactividad, más general y ya definido, para atender a las relaciones recíprocas entre los ámbitos que no tienen la categoría de sujetos. De ahí que en esta aproximación limitada al concepto de comunicación queramos repasar algunas definiciones de investigadores que se han ocupado, específicamente, de la comunicación humana. Especialmente las de Martín Algarra, Jürgen Habermas y algunos profesores de la Universidad de Navarra que dedicaron unas jornadas interdisciplinarias sobre esta cuestión.

Manuel Martín Algarra, cuya propuesta de Teoría de la Comunicación nos parece de las más fecundas publicadas hasta la fecha, entiende que:

«La comunicación tiene que ser una interacción que tenga como finalidad que lo expresado sea comprendido por el otro, y que éste efectivamente comprenda lo que significan tanto la acción como su contenido expresivo» (TC: 56).

Para Martín Algarra, la comunicación está por lo tanto estrechamente vinculada a la Antropología y, especialmente, al estudio de la acción humana (TC: 57) y, aunque no lo dice explícitamente, a la Teoría del Conocimiento (TC: 58). Además, la comunicación supone un «compartir sin pérdida» porque lo que se comparte en la comunicación «se sigue poseyendo, no se pierde» (RC: 59). Ese compartir le lleva a entender que la comunicación es una «realidad transaccional» (TC: 67 y ss) que exige, por lo tanto, no sólo la emisión de un mensaje, sino «una relación de sintonía» (TC: 68), «algo que compartir, la voluntad<sup>108</sup> de compartir, alguien con quien hacerlo y las acciones de los que comparten: la expresión y la interpretación» (TC: 68-69). De ahí Martín Algarra deduce dos cuestiones fundamentales: la primera, que la comunicación está condicionada siempre más por la persona a la que se dirige que por el producto a través del cuál se expresa quien pretende la comunicación (TC: 69); y, segunda, que atender a (y descubrir) la intencionalidad de quienes se comunican es un elemento fundamental no sólo para el análisis teórico de la comunicación, sino para el hecho mismo de la comunicación.

En líneas generales, estamos de acuerdo con la definición propuesta por Martín Algarra. Nuestra distancia con él no viene por lo que afirma sobre la comunicación, sino por el ámbito que le niega a ésta. En primer lugar, porque su definición de comunicación, siendo lo suficientemente general para abordar toda

<sup>108</sup> Más adelante (TC: 73) distinguirá entre «voluntad» e «intencionalidad», para explicar cómo la naturaleza humana se expresa intencionalmente, aunque la expresión del sujeto no sea voluntaria. De ahí que cuando expresamos una mueca de dolor y alguien la interpreta adecuadamente, se produce comunicación. Éste es uno de los aspectos problemáticos de su propuesta, pues aunque resulta evidente que se ha producido un *compartir sin pérdida*, si quien ha hecho la mueca no es consciente de que el otro la ha captado e interpretado adecuadamente, se habrá comunicado sin saberlo, lo que no deja de ser paradójico si el propio Martín Algarra entiende que la comunicación es una *acción humana* y, por lo tanto, consciente y libre.

forma de comunicación humana, no es analógica, por lo que su propuesta difícilmente puede dialogar con el resto de perspectivas. En segundo lugar, porque para este autor no toda forma de expresión humana es comunicativa, sino sólo la que tiene como primer objetivo el compartir algo con alguien. Eso le lleva a distinguir entre expresión solitaria (cuyo fin es el producto expresivo) y expresión social (donde el producto expresivo es medio para la comprensión)<sup>109</sup>, entre arte y comunicación (TC: 144-146), y a afirmar que cabe hablar de lenguaje sin comunicación (TC: 83) y de comunicación ajena al lenguaje, en el sentido de que el lenguaje es siempre algo objetivable y la comunicación no puede serlo sin perder su sentido<sup>110</sup>.

Esta distinción tan marcada supone también una separación radical entre las acciones orientadas al conocimiento y las orientadas a la comunicación<sup>111</sup> (aunque su propuesta es marcadamente realista, y sostiene que sólo hay auténtica comunicación cuando hay comunicación de la verdad), quizá por la pretensión de este autor de dotar a la reflexión sobre comunicación de un espacio propio. Dichas afirmaciones no dejan de ser problemáticas con su propia propuesta cuando sostiene que necesitamos comunicarnos precisamente para conocer el mundo (TC: 159) o que la comunicación resulta necesaria al hombre para conocerse a sí mismo (TC: 164). Creemos que dichos problemas tienen que ver con los presupuestos intelectuales de su teoría, que trata de armonizar la filosofía perenne (realismo

---

<sup>109</sup> Esta distinción radical entre fines y medios, que suaviza la reflexión aristotélico-tomista al introducir los fines intermedios, resulta poco matizada para hablar del universo de lo humano, donde, verdaderamente, hay muchos fines intermedios. El pensamiento dialógico, al centrar su reflexión justo en el *entre*, ha distinguido entre *medios para* y *medios en*. Los primeros son estrictamente funcionales; los segundos se ajustan más a los tradicionalmente llamados *fines intermedios* y son aquellos medios *en* los que el hombre se desarrolla y se realiza. Así, toda forma de expresión (tanto la que Martín Algarra llama «solitaria» como la que llama «social») son *medios en* los que el hombre se expresa y, en cierto modo, se conoce, se revela y se realiza a sí mismo en comunión con los demás. Es cierto que la expresión social, la artística y la científica tienen reglas y fines propios que conviene distinguir, pero no lo es que sólo la expresión social busque ser expresión comunicativa.

<sup>110</sup> En este caso, es la comprensión de *objetivo* en el sentido reductivo moderno la que lleva a Martín Algarra a separar lenguaje (estructura *objetivable*) y comunicación (acto humano). Nosotros distinguiremos entre proceso de comunicación -donde se dan dimensiones relativamente *objetivables*, en el sentido de que tienen manifestación sensible, aunque nosotros las entenderemos como realidades ambitales- y acto de comunicación que, efectivamente, se da propiamente en lo metasensible. No obstante, proceso y acto, en el hombre -espíritu encarnado-, no se dan separadamente, sino que se exigen mutuamente.

<sup>111</sup> Pues, según Martín Algarra, el lenguaje puede ser utilizado para expresar y objetivar lo conocido, sin que en ello deba suponerse la pretensión de comunicarlo.

tomista) con la sociofenomenología de Alfred Schutz. De ahí que la distinción entre elementos objetivos (referente real, referente mental, producto apremiador), subjetivos (sujetos que buscan la comprensión y entendimiento mutuos) y prácticos (acciones expresivas e interpretativas) resulte poco matizada por no estar dichos ámbitos dialógicamente vinculados.

No es éste el lugar para un estudio crítico sobre la propuesta de Martín Algarra que, por otro lado, consideramos fecunda e inspiradora de buena parte de nuestra reflexión. Basta ahora recordar cómo el pensamiento dialógico se ha mostrado capaz de dar mejor cuenta de la articulación entre realidad, pensamiento y lenguaje, y entre lo objetivo y lo subjetivo. Mostraremos más adelante la íntima vinculación entre conocimiento y comunicación y cómo la palabra (inseparable del lenguaje), es, en su misma esencia, comunicativa.

Más allá de las reflexiones de los teóricos de la comunicación, si hay un autor insoslayable para reflexionar hoy sobre la comunicación en diálogo con nuestro tiempo ese es, probablemente, Jürgen Habermas, pues su *Teoría de la acción comunicativa* es una de las obras filosóficas más relevantes en los últimos años. En ella reflexiona críticamente con su propia tradición, la filosofía alemana en general y la Escuela de Francfort en particular, que cuenta con autores muy relevantes sobre las relaciones entre comunicación y sociedad (Marcuse, Adorno, etc.) Es lugar común afirmar que Habermas concibe esa obra con un triple objetivo: desarrollar un concepto de racionalidad liberado de subjetivismos, integrar los paradigmas sociales de «sistema» y «mundo de la vida» y tratar de salvar el «proyecto ilustrado» de su aparente definitivo abandono. Como ya expusimos en nuestro Estado de la Cuestión, al pretender salvar los fundamentos de la Escuela de Francfort, Habermas no logra liberarse de algunos lastres que hacen conflictiva su exposición. Aun así, resultan muy fecundas algunas de sus reflexiones.

En su reflexión sobre la pragmática de la acción distingue dos tipos de acciones sociales<sup>112</sup>: la acción comunicativa<sup>113</sup> (orientada al entendimiento) y la acción estratégica (orientada al éxito). Sobre la primera, queda por clarificar qué entiende Habermas por entendimiento<sup>114</sup>. Sobre la segunda, cabe distinguir entre acciones estratégicas encubiertas (que pueden suponer un *engaño inconsciente*, cuando la comunicación está sistemáticamente distorsionada; o un *engaño consciente*, que Habermas identifica con la manipulación) y acciones abiertamente estratégicas. Lo que nos parece especialmente valioso en esta propuesta es cómo Habermas trata de alejar las acciones comunicativas del *logos de poder* propio de la dialéctica, al situarlas más allá de las pretensiones particulares de los sujetos que se comunican. Lo expresa genialmente cuando sostiene que deberíamos:

«mostrar que el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es el *modo original*, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan de forma parásita»<sup>115</sup>.

Para subrayar esta distinción acude a la distinción de Austin entre *ilocuciones* y *perlocuciones*. Para Habermas, la acción comunicativa debe corresponderse

---

<sup>112</sup> O.c., I, 426.

<sup>113</sup> «Hablo [...] de *acciones comunicativas* cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación» (o.c., I, 367). Resulta interesante cómo Habermas trata así de *sacar* las acciones comunicativas del *logos de poder* propio del pensamiento dialéctico. Pero cabe preguntarse qué pasa si no resulta posible «armonizar» los «respectivos planes» de quienes se comunican. Bajo la lógica de la *filosofía perenne* y del pensamiento dialógico, esto podría darse fácticamente, pero no ontológicamente, pues el sentido último de la interacción comunicativa no es armonizar los propios planes, sino el encuentro interhumano que, seguramente, conlleve renuncias que el propio Habermas tacharía (de no producirse) como «cálculo egocéntrico de resultados».

<sup>114</sup> «Entenderse es un proceso de obtención de un acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes. [...] Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional: es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente [...] ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente» (O.c., I, 368). Es decir, que el entendimiento tiene que ver, sobre todo, con la competencia intelectual-lingüística y de interacción (lo que comúnmente llamamos *habilidades sociales*), donde suponemos capacidad lógica y, sobre todo, renuncia a la violencia. Casi podríamos parodiar que por *racional* Habermas entiende no acabar a puñetazos. Sin duda, no parece racional llegar a los puños entre personas, pero lo racional no puede ser esencialmente eso. Nos encontramos aquí con el problema de la Ilustración y el Idealismo alemán sobre la cuestión de la verdad (no la lógica, ni la inmanente, ni la del espíritu absoluto, sino la *real*) que Habermas no logra superar.

<sup>115</sup> O.c., I, 370.

estrictamente con *ilocuciones*, donde lo dicho y la acción con la que se dice es manifiestamente orientada *sólo* al entendimiento. Las *perlocuciones*, sin embargo, utilizan las *ilocuciones* como medio para un fin distinto o más allá del entendimiento y resultarían, pues, «parásitas» a la acción comunicativa propiamente hablando. Así, la persuasión no sería una acción propiamente comunicativa, sino estratégica.

El problema de este planteamiento es que, a nuestro humilde juicio, no logra conectar suficientemente pensamiento y vida. Resulta, de hecho, inseparable, que los juicios orientados al entendimiento no busquen algo más, aunque sea algo tan sencillo como un criterio orientador para la acción. En el fondo, todo acto *ilocucionario*, incluso todo acto *informativo* es, también, *performativo*<sup>116</sup>. La distinción entre *acción comunicativa* y *acción estratégica* no puede venir sólo de que la primera es *intelectual* y la segunda *operativa*, sino de la intencionalidad *operativa* que tiene toda acción humana en cuanto que humana, que siempre es más que puramente *intelectual*. Si bien es cierto que para que una acción sea comunicativa debe estar esencialmente orientada al entendimiento y no cabe en ella ocultar la intencionalidad o fines que ese entendimiento persiga, también lo es que toda acción comunicativa pretende algo más que sólo el entendimiento.

Para poder juzgar con rigor en qué medida eso que se persigue, más allá del entendimiento, es propio de una acción *comunicativa* y no *estratégica*, no sólo resulta necesario que no se oculte nada, sino también que aquello que se sostiene o comunica: respeta la libertad (no pretende coacción alguna) y la razón (no sólo por utilizar razonamientos bien contruidos, sino que además busquen ajustarse a la verdad) de los sujetos que se comunican. Querer *influir* en el otro no es necesariamente querer *dominarle*, tal y como suele entender la lógica dialéctica, sino que ese *influir* puede ser fruto del amor, puede querer *promocionar* y edificar al otro, lo que, evidentemente, no puede hacerse con estrategias que *roben* algo a

<sup>116</sup> La distinción clásica de Austin entre enunciaciones constatativas (veritativas) y las performativas (orientadas al logro), que sigue utilizándose, en realidad no sobrevivió al propio Austin. Él mismo se dio cuenta de que era difícil encontrar ejemplos puros que situar en una u otra categoría y abandonó la distinción. Los autores posteriores tratan de salvar esa aporía considerando a las primeras una subcategoría de las segundas. (BAYLON y MIGNOT, *o.c.*, 107-111)

la inteligencia o la libertad del otro, sino más bien, que las hagan crecer. Los diálogos socráticos son un buen ejemplo de cómo la comunicación, precisamente porque se orienta al entendimiento (no en el sentido Ilustrado que recoge Habermas, sino en el clásico de comprender y participar de la verdad), se orientan, mucho más, a la edificación y desarrollo de la persona en plenitud.

Las funciones propias de la acción comunicativa que reconoce Habermas son, paradójicamente, un buen ejemplo de la limitación de su concepto de *entendimiento*. Éstas son: además de la función de «entendimiento» (podríamos decir que, en cierto modo, implícitas a la misma según su propia propuesta), la «transmisión del saber culturalmente acumulado», «la coordinación de la acción», el «cumplimiento de normas ajustado al contexto de cada caso», la «socialización de los actores» o la «integración social», y «la formación de estructuras de la personalidad»<sup>117</sup>. A nuestro juicio, estas mismas funciones, con las que convenimos, exceden la *pura* orientación al entendimiento.

Como recordamos en nuestro Estado de la cuestión, la universidad de Navarra desarrolló un seminario interdisciplinar para una *filosofía de la comunicación*<sup>118</sup>. Aunque el conjunto de las aportaciones es fundamentalmente interdisciplinar, Leonardo Polo ensayó, desde su particular aproximación a la Metafísica, una reflexión sobre *ser y comunicación*<sup>119</sup>. Aunque su propuesta sea técnicamente problemática desde el punto de vista propio de la Metafísica<sup>120</sup>, sus reflexiones apuntan con radicalidad al centro de la realidad de la comunicación, lo que sirve a nuestra pretensión sobre abordar la comunicación por vía de profundidad.

Polo aborda la cuestión desde dos perspectivas: la primera, el orden trascendental; la segunda, en el orden antropológico. Respecto del orden trascendental, Polo

---

<sup>117</sup> HABERMAS, *o.c.*, II: 93-94.

<sup>118</sup> YARCE (ed.), *o.c.*

<sup>119</sup> POLO, L., «Ser y comunicación», en *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona 1986, 61-75.

<sup>120</sup> Las relaciones entre los conceptos metafísicos tal y como los emplea Leonardo Polo, en su propia y original filosofía, y su sentido original en la filosofía perenne, es asunto que excede nuestras pretensiones. No apelamos aquí a Polo por su metafísica, sino por el modo en que sus reflexiones clarifican nuestra reflexión sobre comunicación.



recuerda que el orden de los trascendentales según nos lega la filosofía perenne son: ser, verdad y bien. El *ser* es el *trascendental absoluto*, mientras que *verdad* y *bien*, aunque se predicán necesariamente del ser y son intercambiables con él, son relativos a la *inteligencia* y la *voluntad*. Así, si la verdad se da en el juicio del pensamiento como adecuación del intelecto a la cosa, el lenguaje sirve al *tercer sentido* de la verdad en Tomás de Aquino, que es *la manifestación y declaración del ser*<sup>121</sup>: «La comunicación sería el camino hacia otro que la voluntad hace emprender al pensamiento»<sup>122</sup>.

En el orden antropológico, Polo sostiene que «La profundización en la persona nos hace ver que el ser es comunicativo a su vez, o que se abre a la verdad y al bien». Según Polo, «La persona es la profundidad misma, la radicalidad del ser considerada no en cuanto que cerrada, sino al revés, precisamente en cuanto que abierta». En consonancia con los conceptos de incomunicabilidad y comunicación tomistas que ya hemos repasado, Polo sostiene que «intimidad no significa inmanencia», y por lo tanto infiere que la conversión de los trascendentales (en cuanto que presentes en el *ser* personal) ha de ser «donativa» (compartir amistoso, diría Di Maio en el orden de la comunicación), no «redundante»<sup>123</sup>. De este modo, concluye Polo, «*la comunicación está en el ser por donación*»<sup>124</sup>, donación de ser y donación de verdad, vinculando su conclusión con el *ordo amoris* de San Agustín.

La propuesta de Polo recoge varias cuestiones relevantes para nuestra reflexión. En primer lugar, es la claridad con la que vincula comunicación y bien, al entender ésta como una forma de donación (voluntaria y libre) de nuestro propio ser, donación que sólo puede hacerse *en* la verdad de nuestro ser y *en* la verdad de nuestra expresión como adecuación a nuestro pensamiento que, a un tiempo, debe adecuarse a la realidad. En segundo lugar, el vínculo entre realidad, pensamiento y expresión que planteamos nosotros al reflexionar sobre el *logos* en clave

<sup>121</sup> POLO, *O.c.*, 71.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 73-74.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 74.

dialógica. En efecto, la expresividad de lo real viene a ser la manifestación del ser (la manifestación de lo superobjetivo en lo objetivo); y la comunicación es, en un sentido, el camino hacia el otro que la voluntad hace emprender al pensamiento y, en sentido inverso, la invitación que recibe otro a mover su voluntad en un camino de reflexión sobre lo real.

Repasadas estas reflexiones sobre comunicación, que consideramos las más relevantes sobre el tema que nos ocupa, vemos que algunas de ellas apuntan ya a la necesaria articulación entre comunicación y persona. Es precisamente en el contexto del siglo XX, después de los procesos de industrialización y de la aparición de la sociedad de masas, cuando algunos autores cobran especial conciencia de la necesidad de pensar la comunicación en clave antropológica.

### **3.2. La comunicación en el pensamiento dialógico**

La filosofía personalista, dialógica y existencial, por considerar la relación del hombre con el mundo y, especialmente, con otras personas, su ámbito propio de desarrollo y plenitud, ha situado el tema de la comunicación como nuclear en sus planteamientos. A pesar de esa centralidad, ocurre con el concepto de comunicación como, en general, con toda su obra: los planteamientos son más intuitivos que sistemáticos, por lo que expondremos algunos de sus textos más sugerentes para tratar luego de aquilatarlas en nuestra visión de conjunto.

A) Jaspers: el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo

Karl Jaspers dedicó todo un volumen de su gran obra *Filosofía* a la cuestión de la comunicación. En el contexto de los corpus filosóficos clásicos esta tarea puede parecer una exageración, pero en el autor alemán tiene todo el sentido pues él considera que:

«Sólo en la comunicación se alcanza el fin de la filosofía, ese fin en que se funda el sentido de todos los fines: el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo»<sup>125</sup>.

Esta afirmación (y las que siguen) tienen incuestionables ecos agustinianos, autor que Jaspers estudió con hondura, situando la reflexión agustiniana en el corazón de su propuesta existencial para el siglo XX. Para comprender adecuadamente sus palabras, debemos recordar ese espacio del *entre* que han puesto de relieve los pensadores dialógicos y que nosotros clarificamos con la distinción entre *medio en* y *medio para*, a nuestro juicio, más reveladora que la de fines intermedios y últimos. No es que la comunicación sea un fin intermedio *para* alcanzar otra cosa. Es que sólo *en* la comunicación se dan los fines últimos del hombre, que Jaspers sintetiza en ese triple fin en el que salva, a su modo, las diversas maneras de expresar el sentido último del hombre revelado por la filosofía perenne.

En primer lugar, el interiorizarse del ser, que responde a esa tradición ya aristolética de que «el alma del hombre es en cierto modo todas las cosas» y que su plenitud se alcanza en la medida en que, en efecto, el hombre refleja en su propia interioridad el logos de lo real. En segundo lugar, la claridad del amor, pues el logos de lo real ni es meramente intelectual ni es esclarecido sólo por la inteligencia, sino que exige amor al saber y es, en sí mismo un orden de amor (San Agustín). En tercer lugar, la plenitud del reposo o quietud del alma, cuando ha encontrado lo que busca y descansa en ello<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> *Introducción a la filosofía*, 30.

<sup>126</sup> Somos conscientes de que «la plenitud del reposo», en el contexto en que la explica Jaspers, está impregnada de estoicismo. En la tradición occidental, la quietud del alma y la ataraxia estoica aparecen habitualmente entreveradas, siendo de raíz actitudes muy distintas, pues la primera tiene que ver con el dulce descanso de las pasiones concupiscibles en su objeto más alto y la segunda con la cesación de las pasiones. No obstante, y a pesar de esa ambigüedad, creemos que Jaspers apunta en el buen sentido precisamente porque a esa expresión antecede «la claridad del amor» y no, como podríamos leer en los estoicos, «el desapego». Unas líneas más arriba, además, expresa cómo «el estoicismo se convierte en una actitud vacía y marmórea» cuando «no hay amor de hombre a hombre». La expresión queda salvada, además, por los claros ecos de un hermoso pasaje agustiniano que ya citamos en el Capítulo II al hablar de la realidad en clave dialógica (*La ciudad de Dios*, XIX, 13).

Para Jaspers, los fines que ha perseguido la filosofía en sus orígenes (no sólo históricos, sino en cuando que *originan* en el alma la inquietud por filosofar) «se encuentran subordinados a una condición: la comunicación entre los hombres»<sup>127</sup>. Para justificar esta afirmación alude Jaspers a la experiencia de todo hombre, que quizá es especialmente significativa y extendida en el siglo que le toca vivir:

«Ahora toma importancia decisiva una situación general que, de hecho, siempre ha existido: puedo unirme a otro en la verdad, pero no puedo. Mi fe, justo cuando creo estar seguro de mí mismo, choca con las de otros. [...] Esta angustia por la falta de comunicación y esa satisfacción única cuando esta se produce, filosóficamente no nos afectarían en la medida que lo hacen, si yo, en la absoluta soledad de la verdad, confiara en mí mismo. Pero yo sólo soy en compañía de los demás. Solo no soy nada.

[...] Sólo en esa comunicación, en la que la libertad se enfrenta a la libertad en plena solidaridad, cabe la certeza de ser propiamente. El trato con los demás es sólo preliminar, pero es en el momento decisivo cuando se exige todo, cuando se hacen preguntas radicales. Es sólo a partir de la comunicación cuando se realiza la otra verdad; en ella soy yo mismo, en ella no me limito a vivir, sino que doy contenido a la vida. Dios sólo se muestra indirectamente y nunca si no hay amor de hombre a hombre; [...] La fundamental actitud filosófica cuya expresión intelectual expongo, radica en la inquietud que produce la ausencia de comunicación, en la búsqueda de una comunicación auténtica y en la posibilidad de una pugna amistosa que conecte en profundidad a los respectivos egos. [...]

Así pues, el origen de la filosofía debemos buscarlo en la admiración, en la duda, en la experiencia de las situaciones límites, pero, en última instancia y asumiendo todo lo anterior, debemos remontarnos al afán de comunicar en sí. Esto ya se demuestra por el hecho de que, desde un principio, la filosofía promueve la comunicación, se expresa, pretende ser escuchada, en el hecho de que su esencia es la participación misma y ésta es indisociable del ser verdad»<sup>128</sup>.

Hemos acotado la cita en lo posible, pero conviene no desmembrar estas reflexiones para que no pierdan su sentido interno. Por ejemplo, podemos leer «solo, no soy nada» y pensar que Jaspers disuelve la sustancia individual en la relación. Podemos leer «el trato con los demás es sólo preliminar» y pensar en Jaspers como un individualista. Es evidente que, por no disponer de una noción de

---

<sup>127</sup> JASPERS, o.c. 29.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 29-30.

*entre* y de los ámbitos adecuadamente articulada, su lenguaje cae presa de las contradicciones *objetivistas* -él, filósofo de lo inobjetivo-. Sin embargo, resuelve bien esa paradoja precisamente al afirmar que *en* la comunicación se resuelve ese falso dilema. La primera afirmación debemos entenderla además en el contexto de la primera mitad del siglo XX, cuando el hombre culto europeo, maravillado por los nuevos medios de comunicación, sufre la decepción de las guerras mundiales y se siente más perdido y solo que nunca.

Hechas estas matizaciones, podemos ver en el texto de Jaspers todos los elementos del pensamiento dialógico en comunión con la filosofía perenne, y sus aportaciones para una teoría de la comunicación. En primer lugar, que la falta de comunicación sume al hombre en la angustia y le lleva a una vida inauténtica; mientras que la comunicación sacia el corazón del hombre y dota de contenido (sentido) su vida. En segundo lugar, que la comunicación auténtica exige la solidaridad y el amor entre los hombres y nunca es una comunicación meramente de inteligencias, sino de hombres enteros. En tercer lugar, que la comunicación puede ser, las más de las veces, combate, pero que ese combate, cuando es por amor y en verdad, no sólo nos revela la verdad (en el sentido habitual de la filosofía perenne), sino que también nos revela *otra verdad*, la que nos dice quiénes somos y orienta el sentido de nuestra vida. En cuarto lugar, que el conocimiento la verdad no es tarea del individuo solo, sino tarea comunitaria, pues el hombre necesita de la confirmación existencial en el otro de que aquello que cree verdad lo es realmente.

Desarrollaremos algo más la tercera y cuarta conclusión. El tema de la comunicación como combate es recurrente en los autores dialógicos, quienes son conscientes de que la comunicación no es sencilla: la época que les ha tocado vivir se lo revela como una evidencia empírica. Pero que no sea fácil no quiere decir que no sea el ámbito donde se juega el hombre el destino de su propia vida. Por eso, cuando hablan de comunicación, no sólo reconocen esa dificultad, sino que insisten en que esa misma dificultad es edificante, no sólo por el *logro* de la comunicación, sino por lo que esa tarea hace en nosotros (recordemos, con

Mounier, que algunas acciones reversibles y valen no sólo por el efecto *sobre* la realidad en la que actuamos, sino por lo que *operan* en nosotros y son lo que López Quintás llama *experiencias reversibles*). Así, cuando Mounier sostiene que el conocimiento exige compromiso no se refiere al compromiso con las propias convicciones, sino con la realidad que se pretende conocer, y en esa tarea juega un papel esencial el compromiso de comunicación con nuestro adversario:

«Que el conocimiento sea comprometido no implica, en manera alguna (sino todo lo contrario) que se prive del benéfico intento de comprender lo que le es extraño y hasta hostil. La comprensión absoluta del adversario pide al hombre comprometido un esfuerzo mucho más enriquecedor que la simple neutralidad objetiva, porque el adversario para él es un educador y un apoyo al mismo tiempo que una fuerza que debe ser superada»<sup>129</sup>.

El sentido del diálogo que revelan Mounier y Jaspers lo encontramos ya en Sócrates<sup>130</sup>, quien sobrevuela la percepción del otro como mero rival dialéctico hasta encontrar en él a un hermano que lucha, en el fondo, por encontrar lo mismo que todos: la verdad y la *otra verdad* (el sentido de nuestra vida). Ya vimos cómo Buber es todavía más radical al exponer que la experiencia de lo interhumano puede darse incluso en un combate de boxeo, donde *sobran* las palabras, si ambos contendientes tienen al otro como otro, y no como objeto (D: 74). Lo expresa así para hacer notar que la cuestión de la comunicación no tiene que ver sólo con el entendimiento intelectual, ni con un acto verbal, sino con cierta comprensión y comunión mutua.

La última de nuestras conclusiones sobre el texto de Jaspers, que el conocimiento de la verdad no es obra de la persona sola, sino de la persona en comunidad<sup>131</sup>, es

---

<sup>129</sup> «¿Qué es el Personalismo?», en P, 618.

<sup>130</sup> Quizá uno de los textos donde con más intensidad se revela cómo el diálogo es camino de vocación, y cuáles deben ser las exigencias de éste, las actitudes de quienes dialogan y la grandeza del final al que se dirige (cómo debe orientarse la propia vida) es el *Gorgias*, auténtico *Manual para el diálogo*, en contraposición además con la retórica adulatoria propia de los sofistas.

<sup>131</sup> La dimensión social del hombre es tan íntima a su propia esencia que su mismo acto autónomo de intelección, que le es propio e irremplazable, pide ser confirmado por los otros, y eso está en la raíz no sólo de la filosofía, sino de la misma ciencia empírica, que no da por *buenos* unos resultados aislados, sin haberlos publicado, discutido y confirmado por el resto de la comunidad científica. Orwell revela esta necesidad en el plano estrictamente personal y en este mismo contexto histórico, al publicar su novela distópica *1984*. El protagonista, Winston Smith, es el

algo sobre lo que vuelve este autor habitualmente, desde otras perspectivas. Si en este caso prima la confirmación existencial, en otros momentos analiza la estructura misma del pensamiento y el vínculo entre palabra y concepto, pensamiento y expresión:

«Palabras y frases no son meros signos de cosas, sino expresión de procesos, recuerdo y suscitación de los mismos; hacen surgir algo que sólo con ellas y a través de ellas existe. No en la elección arbitraria de signos, sino en la expresión creadora de lenguaje está la cosa misma presente. Esta cosa no es un objeto, un algo, sino acto del espíritu, acción interior, experiencia interiormente realizable, saber de lo envolvente y de la trascendencia. Aquí se entrelaza el lenguaje y el pensamiento, no se escinde la palabra (como signo) y la cosa”. “El pensamiento se da sólo en la comunicación, sea a los otros, sea a mí mismo, se da en pregunta y respuesta, en el movimiento autoplénificante. Nuestro pensamiento está ligado al lenguaje porque es comunicación”» (tomadas de TH: 119).

De nuevo, no podemos sino mentar la presencia invisible de Agustín de Hipona en estas palabras; especialmente las que legó en su diálogo dedicado a su hijo Adeodato: *El Maestro*.

B) Mounier: la experiencia fundamental de la persona se da en la comunicación

Repasemos ahora la obra del fundador de *Esprit*. Al analizar la estructura del universo personal en clave fenomenológica, Mounier pretende encontrar su «experiencia fundamental»:

---

único en afirmar que dos y dos son cuatro y al descubrir que nadie más lo piensa, se pregunta si no estará loco. Orwell revela así una dimensión de la psicología humana de la que se harán eco estudios en comunicación de esa misma época (como *La espiral del silencio*): tendemos a conformar nuestro pensamiento al dominante. Más allá del análisis psicológico, una especie de pudor humano a evitar la discrepancia, hay en el fondo una exigencia de nuestra dimensión social. Cuando nuestra tensión a lo social y nuestra tensión a la verdad corren por caminos dispares, nuestra interioridad corre el riesgo de romperse. Cf. ORWELL, G., 1984, Ediciones Destino, Barcelona 2003. NOELLE-NEUMANN, E., *La espiral del silencio. Opinión pública. Nuestra piel social*, traducción de Javier Ruiz Calderón, Paidós, Barcelona 2003.

«Contrariamente a una difundida opinión, ésta [la experiencia fundamental] no es la originalidad, la actitud reservada, la afirmación solitaria; no consiste en la separación, sino en la comunicación»<sup>132</sup>.

No es que esas otras experiencias no sean propiamente humanas, sino que son condición necesaria para la comunicación pues, de otro modo, más que comunicación, habría uniformidad. Esas otras experiencias, que pueden provocar incomunicación, son reales y, como dijimos, los pensadores personalistas son conscientes de ello:

«El mundo de los otros no es un jardín de delicias. Es una permanente provocación a la lucha, a la adaptación y a la superación. Reintroduce constantemente el riesgo y el sufrimiento allí donde alcanzábamos la paz. Además, el instinto de autodefensa reacciona negándolo»<sup>133</sup>.

Cuando decíamos que entre las exigencias del encuentro están la apertura, la generosidad y el asumir el riesgo que implica la entrega, no era un brindis al sol<sup>134</sup>. Son, estrictamente, exigencias para una verdadera comunicación: «la persona no crece [...] a fuerza de atención sobre sí, sino por el contrario, tornándose disponible (G. Marcel) y, por ello, más transparente para sí misma y para los demás»<sup>135</sup>. Si, por un lado, el instinto de autodefensa tienen a convertir en opaca nuestra comunicación, a vivir en *el parecer* y no en *el ser* (Buber), por otro, Mounier entiende que la tendencia a la comunicación es un «hecho primitivo», que está en el origen del hombre, no sólo en el sentido histórico, sino también en su configuración biológica y en las primeras manifestaciones de su ser personal<sup>136</sup>. En sentido contrario, explica cómo todas las patologías manifiestan un fracaso de

---

<sup>132</sup> «El Personalismo», en P, 697.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 697.

<sup>134</sup> Mounier llega a identificar los «fracasos de la comunicación» (*o.c.*, 702), que, según él, son más frecuentes que los éxitos, pues responden a las propias limitaciones del hombre y a su raíz de pecado.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 698.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 699 y ss.



la relación con el otro<sup>137</sup>, que se vuelve *alienus* y provoca que uno mismo también se aliene.

Así, «el primer acto de la persona es, pues, suscitar con los otros una sociedad de personas»<sup>138</sup> en comunicación, cuyo sentido es la comunión y en la que Mounier distingue una serie de «actos originales» que no tienen su equivalente «en ninguna otra parte del universo»: «salir de sí», que consiste en «descentrarse para llegar a ser disponible para otros»; «comprender», que no es «conocer a los otros seres con un saber general» sino «abrazar su singularidad con mi singularidad, en un acto de acogimiento y un esfuerzo de concentración»; «tomar sobre sí, *asumir el destino*, la pena, la alegría, la tarea de los otros»; «dar», «en última instancia, el don sin medida y sin esperanza de devolución», pues «la economía de la persona es una economía de don y no de compensación»; y «ser fiel», pues «la aventura de la persona es una aventura continua desde el nacimiento hasta la muerte [...] es una fidelidad creadora»<sup>139</sup>.

Esta forma de comunión en el amor no identifica, «esto sólo es verdad en la simpatía», sino que el amor es «una nueva forma de ser» por ser «creador de distinciones, reconocimiento y voluntad de reconocimiento del otro en cuanto que otro», y así distingue Mounier entre la unidad de lo distinto, propia de una *comunidad* de personas, frente a la uniformidad propia de los *colectivismos* de su época. Esa forma de comunidad, que hace posible la comunicación, legos de convertir al hombre en un ser anónimo e indiferenciado, «libera y confirma» al hombre en quién es, en cuál es el sentido de su vida y en cómo ésta merece la

<sup>137</sup> Su análisis coincide en lo esencial con la tesis de Chesterton en el Capítulo II de su *Ortodoxia* y que desarrolla literariamente en su novela *Manalíve*. En síntesis: el loco no es el que ha perdido la razón, sino el que lo ha perdido todo menos la razón. El loco es tremendamente lógico (coherente, en el contexto de su locura), pero su lógica no tiene pie en la realidad. Esta tesis, sostenida en *ortodoxia*, cobra en *Manalíve* su máxima expresión, cuando resulta que el aparentemente loco (que hace de su vida una auténtica aventura de amor) es más cuerdo que el resto (que viven en el *manicomio* de lo superficial-cotidiano, alienados de sí mismos). Cf. CHESTERTON, G.K., *Manalíve*, traducción de Jordi Jiménez Samanes, Voz de Papel, Madrid 2006.

<sup>138</sup> «El Personalismo», en P, 700.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 700-701.

pena ser vivida<sup>140</sup>. «La relación interpersonal positiva -concluye- es una provocación recíproca, una fecundación mutua»<sup>141</sup>.

### C) Buber: la verdad del hombre se (auto)revela en el diálogo

Para comprender la noción de comunicación en Martin Buber debemos recorrer un pequeño itinerario: el que va de la pregunta por el hombre a la noción de la palabra dialógica y, de ahí, al diálogo auténtico. La exposición así lo requiere para no simplificar los planteamientos de Buber, quien dice moverse, fundamentalmente, en el plano ontológico. Martin Buber recoge en *¿Qué es el hombre?* el reto kantiano de abordar una reflexión antropológica. Entre las perspectivas en pleno desarrollo en su tiempo, considera que el primer paso es «desbaratar una falsa alternativa que ha abrumado al pensamiento de nuestra época, la alternativa entre el individualismo y el colectivismo» pues:

«el hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni el colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. [...] El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre» (QEH: 146)

La clave que desbarata el pensamiento abstracto que reduce la cuestión a individuo o colectivo es el hecho de la comunicación:

«un ser busca a otro ser, como este otro concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del 'entre'. Constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes» (QEH: 147).

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, 701.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 702.

Ese *entre* del que habla Buber es el «lugar y soporte» real de las «ocurrencias interhumanas» (QEH: 147). Buber entiende que ese *entre* es una realidad óptica que se da en las conversaciones, lecciones, abrazos, duelos... y que no puede reducirse a experiencias psicológicas o afectivas. Cuando Buber escribe estas reflexiones (1942), esa categoría estaba en efecto *dibujándose* -él mismo esbozó los trazos fundamentales en su genial *Yo y Tú-*, y podemos encontrarla en pensadores de su tiempo que la articulan de un modo distinto, aunque trabajan sobre la misma intuición<sup>142</sup>. Hoy podemos decir que se corresponde con lo que la obra sistemática de López Quintás ha llamado *ámbito*, en concreto, esa forma de ámbito que llama *campo de juego* común instaurado por el hombre con otras realidades (especialmente otras personas) y que instaure un *campo de posibilidades creativas* que es fuente de luz y sentido. La comunicación, no como transporte de contenidos significativos, sino como ese *entre* que funda la vida del hombre con el hombre, que lo envuelve, que es esencial para comprender la esencia peculiar del hombre (QEH: 148) y para su realización efectiva como persona (QEH: 151). De ahí que acuñe como modélica la categoría del *diálogo* para explicar la naturaleza del hombre.

Ahora bien, el concepto de diálogo en Buber, precisamente porque se afirma como realidad óptica, no se corresponde exactamente con lo que nosotros consideramos un diálogo o una conversación, y para dejarlo claro expone a veces ejemplos que pueden dejarnos perplejos, como pueda ser un encuentro en *diálogo auténtico* entre dos hombres que se sientan uno junto a otro en cualquier banco solitario del mundo:

«No hablan entre sí, ni se miran, nunca se han dirigido el uno al otro [...] Uno de ellos se sienta en el banco común a su manera: tranquilo, amigablemente inclinado a todo lo que pueda venir [...] Al otro hombre, sin embargo, no le delata su postura, él es un hombre

<sup>142</sup> Un caso especialmente relevante es el de Ferdinand Ebner (1995), quien, según López Quintás, puso las bases del personalismo dialógico (4PBS: 55). El autor austriaco, al considerar clave de la antropología que el hombre tiene el don de la palabra, y al entender ésta como campo de expresión misteriosa donde se revela la verdad del hombre (que el hombre es referencia a un Tú), transitaba caminos similares a los Buber. También la dialéctica del misterio y el amor de Peter Wust, en oposición a la de Hegel, entiende que la clave de la antropología consiste en atender al hombre como ser dialéctico.

contenido, reprimido; pero quien reconoce sabe que sobre él pesa el haber sido excomulgado de la infancia, que su represión no es pose y que tras toda pose se ubica, en él, el impenetrable no-poderse-comunicar. Y entonces -representémonos que ésta fuese una de esas horas que consiguen romper los siete sellos de hierro de nuestro corazón- se disuelve, imprevisiblemente, la excomunión. Tampoco ahora, sin embargo, dice el hombre palabra alguna ni mueve ningún dedo. Y a pesar de ello, hace algo. La disolución ha acontecido en él sin su hacer, no importa desde dónde; pero ahora obra de tal forma que supera en sí una reserva sobre la que tan sólo él mismo tiene poder. Desde él la comunicación fluye sin reserva y el silencio la conduce a su vecino, al que, sin embargo, estaba destinada y que la acepta sin reserva como a todo verdadero destino que le encuentra. Ese hombre no podrá contar a nadie, ni siquiera a sí mismo, lo que ha experimentado. ¿Qué “sabe”, ahora, del otro? Ya no necesita saber alguno. Pues donde ha imperado la franqueza interhumana, aunque fuese sin palabras, allí ha acontecido, sacramentalmente, la palabra dialógica»<sup>143</sup>.

Verdaderamente, no podrá explicarlo a nadie, como Buber tampoco podrá hacerse entender por quien no tenga una experiencia similar a esta. El reto de Buber estaba en demostrar que esta *experiencia* no es sólo psicológica y a eso consagró buena parte de su vida. Quizá el utillaje intelectual desarrollado por López Quintás, más aquilatado, nos permita entrever que el primer hombre, con su cuerpo -campo de expresión de toda su persona-, fundó un modo de presencia que interpelaba al segundo hasta el punto operar en él la disolución de las barreras, aunque sólo fuera por unos instantes. Nuestra investigación puede asumir varios elementos relevantes de este ejemplo. El primero, que una comunicación real, auténtica, es posible sin un transporte de contenidos *objetivos* (en el sentido restrictivo de la expresión). El segundo, que incluso esta forma de comunicación tan sutil exige reciprocidad. El tercero, que condición para la comunicación es la franqueza humana. Ahora bien, este ejemplo puede conducirnos a un camino a evitar: que nos perdamos en complejísimas disquisiciones metafísicas y desatendamos nuestra preocupación esencial.

La palabra dialógica, en Buber, exige un elemento, por pequeño que sea, de comunicación -en el sentido habitual de la palabra- pero supone ir más allá de los

---

<sup>143</sup> BUBER, M., «Diálogo», en D, 20-21.

límites de los contenidos comunicados o comunicables<sup>144</sup>, de ahí que optar por este ejemplo, que reduce el mínimo los elementos mediacionales. Para Buber, lo determinante de la palabra dialógica es que la *comunicación* devenga en *comunidad* y, desde su perspectiva, esa comunidad es incomunicable en conceptos, aunque puede ejemplificarse, como hemos visto, y explicarse, como podemos ver en estos textos:

«El fundamento del ser-hombre-con-el-hombre es esta dualidad y unidad: el deseo de cada hombre de ser confirmado por otros hombres como lo que es y puede llegar a ser, y la capacidad innata del hombre para confirmar a sus prójimos justamente de ese modo»<sup>145</sup>.

«A los hombres les es necesario, y se les concede, confirmarse entre sí en su ser individual en verdaderos encuentros»<sup>146</sup>.

«El hombre quiere devenir a través de los hombres y encontrar una presencia en el ser del otro. La persona humana tiene necesidad de confirmación [...] El animal no necesita ser confirmado, pues es lo que es, incuestionadamente»<sup>147</sup>.

Nosotros consideramos que el utillaje intelectual desarrollado al exponer el triángulo hermenéutico (inmediatez, distancia, presencia) en el Capítulo II - mediante conceptos flexibles, no cerrados al modo del pensamiento objetivista- da debida cuenta racional de esta experiencia, gracias a la categoría de *presencia*. Para Buber, por lo tanto, la verdad en el diálogo presupone la verdad contenida en las afirmaciones de los interlocutores, pero exige además franqueza humana, apertura al otro, que el ser de cada interlocutor no sea *robado* al otro durante el diálogo, sino que cada interlocutor se revele tal y como es, es decir, es necesaria la «confianza en el ser», como ya vimos al exponer su distinción entre lo social y lo interhumano y, además, es necesario atender a su ser en su totalidad y no sólo en cuanto a su función, utilidad o interés. En un diálogo que no es meramente habladuría:

<sup>144</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>145</sup> «Distancia originaria y relación», en D, 103.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 107.

«El presupuesto principal [...] es que cada uno se refiera a su compañero como a este hombre. Comprendo al Otro, lo suyo; comprendo que es esencialmente de otro modo que en esta forma determinada, propia y exclusiva, y le acepto de tal modo que puedo dirigirle, justamente a él, y con toda seriedad, mi palabra [...] lo primero es [...] que yo legitime frente a mí al Otro como un hombre con el que estoy dispuesto a vincularme; entonces puedo confiar en él y creer que también él actúa como compañero.

¿Qué significa, sin embargo, comprender a un hombre, en el sentido estricto en que utilizo tal palabra? Comprender una cosa o un ser significa, en general, experimentarlo como totalidad y, a la vez, sin abstracciones restrictivas, en toda su concreción. [...] Comprender a un hombre significa, especialmente, percibir su totalidad como persona desde el espíritu, percibir el medio dinámico que imprime a todas sus exteriorizaciones, acciones y actitudes un comprensible signo de exclusividad [...] ello es posible, ante todo, si encuentro al Otro elementalmente en relación, si me es presente. Por todo ello describo el comprender, en este especial sentido, como la presentificación personal.

Aun siendo en la mayoría de los casos una comprensión defectuosa, a la comprensión del prójimo en su totalidad, unidad y exclusividad se opone en nuestro tiempo casi todo lo que hoy se tiende a comprender como lo específicamente moderno. En este tiempo prepondera una mirada analítica, reductiva y desviante entre hombre y hombre. El ser total, corporal y anímico es tratado (manipulado) analíticamente o, más aún, pseudoanalíticamente, como compuesto y ya, por ello, como desmembrable [...]»<sup>148</sup>.

El problema de la comunicación está muy vinculado al problema del conocimiento, como hemos tratado de explicar a lo largo de nuestra investigación. Así, un conocimiento (una mirada, una percepción) inauténtica o superficial entre los interlocutores que se comunican, dificulta las posibilidades de comunicación auténtica. Cuando en mi comunicación con el otro no atiendo a las ya explicadas actitudes de respeto, estima y colaboración, la comunicación con él se hace superficial, habladería o incluso acción manipuladora. El comprender que menta Buber es el comprender sineidético y analético al que apuntábamos nosotros en nuestra teoría del conocimiento en clave dialógica. Es un comprender a la vez total y concreto, donde la inteligencia analítica puede darse, pero queda en un segundo plano y, en todo caso, exige de la actitud sintética. Lo que Buber llama presentificación personal es el vértice que en el triángulo hermenéutico se

---

<sup>148</sup> «Los elementos de lo interhumano», en D, 80-81.

corresponde con el brotar de la presencia, que surge en la adecuada articulación entre inmediatez y distancia.

Al comprender la preocupación de Buber por no reducir la presentificación al contenido *objetivo* de lo que se comunica o a la percepción -superficial o pseudoanalítica- del otro, estamos más preparados para justificar su ejemplo del diálogo sin palabras. Buber tiene miedo a la reducción del encuentro interhumano a las categorías del pensamiento *objetivista*. No obstante, él mismo ha de reconocer que los elementos mediacionales -la palabra pronunciada, el lenguaje, los pensamientos y hasta el cuerpo de los interlocutores- son necesarios y, si lo hiciera con más contundencia, no sería tachado de hablar de experiencias místicas -crítica que él insiste en considerar infundada-. Nosotros ya hemos visto cómo el lenguaje y el cuerpo humano, vistas con la actitud adecuada, pueden ser elementos *mediacionales*, no *mediatizadores*, y es en ellos, y sólo en ellos, donde surge la presencia, una presencia que, en efecto, desborda esos elementos mediacionales, pero que no podemos alcanzar al margen de ellos<sup>149</sup>.

Hechas estas explicaciones, podemos entrar a considerar las características que, para Martin Buber, tiene un diálogo auténtico<sup>150</sup>:

- a) En primer lugar, en un diálogo auténtico «acontece la dirección hacia el compañero como una dirección hacia el ser. Cada persona que habla considera aquí al compañero (o a los compañeros) al que se dirige como esta existencia personal. [...] Ejercer la medida de presentificación que es posible al hablante en ese instante».
- b) Así, acepta al otro «como su compañero, y eso significa que lo confirma en su propio ser. La verdadera dirección de su ser hacia el Otro incluye tal confirmación o aceptación. Evidentemente, ello no significa de ningún modo una aprobación; pero allí donde estoy contra Otro, ya le acepto como compañero de un auténtico diálogo, le digo Sí en cuanto persona».
- c) Además, «si ha de surgir un auténtico diálogo, cada uno de los que participen tiene que introducirse a sí mismo en él. Y eso significa que ha de tener intención de decir, en cada

<sup>149</sup> Véase la importancia de abordar la adecuada articulación entre lo objetivo y lo superobjetivo, a la que hemos dedicado buena parte de nuestra investigación.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 86 y ss.

caso, lo que piensa acerca del tema en cuestión; lo cual significa, de nuevo, que ha de prestar la contribución de su espíritu sin merma ni desviación»<sup>151</sup>.

La primera condición remite a la misma etimología de la palabra griega (diálogos) y sitúa la comunicación en una dirección muy concreta: su sentido es un caminar hacia la verdad del otro, donde aparecen incluidas la verdad de lo hablado y la verdad de uno mismo. Así, el diálogo es el medio eminente donde se desvela la verdad, siempre y cuando nosotros mismos nos hagamos presentes en dicha tarea y lo hagamos comprometidos.

La segunda condición nos recuerda algunas de las exigencias del encuentro (sintetizadas por López Quintás en las expresiones «respeto, estima y colaboración»), donde esos términos no significan necesariamente aprobación respecto del contenido o las ideas discutidas, pero sí aceptación y confirmación del otro como persona e interlocutor. La afirmación típica «las personas son respetables, las opiniones no», queda aquí en entredicho, en el sentido de que no respetar las palabras y opiniones, no estar dispuesto a escuchar determinadas cosas, atenta ya a la consideración del otro como interlocutor. La colaboración puede estar en salir o sacar del error, en clarificar algunos aspectos confusos, en confirmar al otro como persona, pero jamás en la imposición, aunque ésta sea *solamente* verbal.

La tercera condición rescata otras exigencias del encuentro, pues éste no es posible donde hay reserva, desconfianza, prevención de asumir el riesgo, etc. El diálogo auténtico exige que «cada uno esté resuelto a no privarse si en el transcurso del diálogo ha de decir lo que precisamente haya de decir, cueste lo que cueste, nos exponga a lo que nos exponga»<sup>152</sup>. Huelga decir que «lo que haya que decir» no es *lo que tenga ganas de decir*, en el sentido de un desahogo psicológico, sino en el sentido que es la primera premisa para Buber: el camino hacia el ser, el revelar la verdad real, la mía y la del otro. Analizando la categoría de Kierkegaard de *el genuino*, Buber expresará este tercer punto de otra manera,

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 89.



que nos devuelve al sentido último del porqué es necesario *entrar* uno mismo en el diálogo auténtico y nos muestra la dimensión reversible de todo diálogo auténtico: «El ser humano sólo encuentra la verdad de forma verdadera cuando la testifica. La verdad humana está aquí unida a la responsabilidad de la persona» (CSH: 117).

Las diversas reflexiones de Jaspers, Ebner, Marcel y Buber sintéticamente expuestas, utilizan lenguajes distintos y requieren matizaciones; sin embargo, encuentran un adecuado cauce de integración en la propuesta intelectual desarrollada durante el Capítulo II, especialmente en la categoría de encuentro. Vamos ahora a repasar dicha categoría en el ámbito de la comunicación humana.

#### D) López Quintás: la comunicación humana, medio eminente de encuentro

López Quintás ha abordado el tema de la comunicación en diversos momentos de su extensa obra. La primera referencia importante la encontramos en el II volumen de su Metodología de los suprasensible, *El triángulo hermenéutico*. Allí reflexiona sobre la verdad y la comunicación humana desde la perspectiva de su teoría de los ámbitos:

«el concepto general de *comunicación humana*, [...] por estar a su vez estrechamente ligado al de *expresión* y al de *verdad*, comprende toda una teoría de la *relación del hombre y el entorno*. La importancia de la comunicación humana en todas sus vertientes sólo quedará plenamente de manifiesto cuando se acierte a poner en claro el carácter *creador* -no meramente *transmisor*- de la misma, tarea que exige una revisión a fondo de ciertas actitudes filosóficas empeñadas en la nefasta tarea de explicar los fenómenos más elevados de la realidad con categorías y esquemas tomados del análisis de estratos inferiores» (TH: 120)

Comunicación y conocimiento son dos realidades humanas mutuamente vinculadas entre sí, y el itinerario que recorrimos al revisar una epistemología

reduccionista y proponer una teoría del conocimiento en clave dialógica es análogo al que nos toca ahora:

«El complejo fenómeno de la *comunicación*, de modo semejante al del conocimiento humano, al que está esencialmente vinculado (2)<sup>153</sup>, sólo puede ser entendido en toda su envergadura si se lo estudia con una actitud no meramente *objetivista*, sino *analéctica*, es decir, si no se lo reduce a la transmisión de unos determinados contenidos, perfectamente delimitados, que el destinatario debe acoger como se asume un *objeto*, antes se lo interpreta como un *acontecimiento creador* en el que toman parte activa el comunicante, lo comunicado y el destinatario de la comunicación» (TH: 120-121)

A continuación ofrece lo que considera las líneas generales que constituyen el trasfondo filosófico de tal tarea, pero dicha tarea, como tal, no la ha abordado en el resto de su obra. En buena medida, nuestra investigación recoge el guante del reto que López Quintás arrojó. Las claves que propone en dicha obra para abordar la reflexión sobre comunicación son las siguientes:

Primar una actitud analéctica frente a la actitud objetivista. Lo que supone poner el acento en el universal-concreto, no en el universal-general; distinguir los diversos niveles de realidad y ámbitos entrelazados en el proceso de comunicación humana; descubrir que la comunicación no es un medio para transmitir contenidos sino un medio en que se realiza y despliega la personalidad humana, lo que nos revela la gravedad de manipular los contenidos comunicativos y la importancia de la actitud *ascética* requerida por parte de quienes se comunican para que ésta sea posible en plenitud. Es «en la comunicación creadora» donde «gana el hombre la *verdadera relación con lo real* y se pone por tanto *en verdad* y adquiere con ello su *auténtica libertad*» (TH: 129).

Reconocer el carácter expresante de la realidad superobjetiva inmersa en la objetivación de lo expresado. A través de esa objetivación, la realidad

---

<sup>153</sup> Nota en el original: (2) «Comunicabilidad y comunicación –escribe Jaspers– se hallan en el origen mismo del pensar y conocer, pertenecen a él. El sentido de nuestro conocer no se sostiene sin comunicabilidad. Comunicación es un carácter fundamental del movimiento del conocer» (Cf. *Von der Wahrheit, Philosophische Logia*, Edit. Piper, Munich, 1947, pág. 370). [...]

superobjetiva expresante toma cuerpo y se hace *presente* sin renunciar a su carácter superobjetivo:

«Por estar abierto a un entorno de ‘presencias’, el hombre se halla en todo momento *en trance de comunicación cocreadora de relaciones de encuentro y, por tanto, de ámbitos*. Comunicar es *hacer común con un modo de comunidad esforzada de cocreación*, no de mera generalidad banal» (TH: 131)

Así, la comunicación aparece ligada, ontológicamente, a cocreación de ámbitos que hacen posible el encuentro, y en ese proceso juega un papel decisivo la aparición del lenguaje. El encuentro supone una forma de presencia en un campo de juego o ámbito donde se da la debida articulación entre inmediatez y distancia. El lenguaje hace posible un campo de juego de especial relevancia al vincular la interioridad del hombre y su entorno mediante la conceptualización y la palabra (el pensamiento y la expresión), y no sólo *media entre* tales realidades (al modo de una transmisión entre una y otra), sino que es *medio viviente* de tal relación. Los conceptos, más que «dobles» fijos de «realidades ya dadas», son vectores que apuntan a realidades perfectibles; vectores no lineales, sino que integran a quien conoce y a lo conocido en un «*campo natural de libertad y acrecentamiento de sentido*» (TH: 154-155) que envuelve y supera a quien conoce y a lo conocido<sup>154</sup>. Esta participación en la realidad, que no sólo es intelectual, sino del hombre todo, vincula los conceptos de verdad y unidad cocreadora del hombre con lo real.

En este contexto, el diálogo consiste en «participar en común de la complejísima trama ambital que a lo largo de siglos la actividad creadora fue entretejiendo una *comunidad vinculada en tradición*» (TH: 160). En la medida en que diálogo y verdad están internamente vinculados tanto por el lenguaje como por la ascética de quienes se comunican *en verdad*, «*el pensamiento humano se potencia en el cruce de ámbitos que provoca la expresión comunicativa*» de forma que la comunicación plenifica «a los elementos que la integran: lo comunicado, el comunicante y el destinatario del mensaje» (TH: 163).

<sup>154</sup> Para comprender críticamente estas reflexiones invertimos parte del Capítulo II de nuestra investigación en clarificar conceptos con participación inmersiva en una realidad envolvente-nutricia, misterio, encuentro, etc.

Esta síntesis no hace justicia a la hondura y amplitud de los temas planteados en las páginas del *Triángulo hermético* sobre este tema (esperamos que esta investigación, en su conjunto, sí lo haga). Bastan, no obstante, para señalar lo esencial de su propuesta y ahondaremos en algunos aspectos de ella más adelante. Después de esta obra, López Quintás se referirá habitualmente a la comunicación en su sentido más habitual (mero transporte de contenidos significativos), reservando la hondura de lo aquí planteado para desarrollar sus categorías de diálogo y encuentro, y sus reflexiones sobre el lenguaje, la palabra y la experiencia estética.

Entre las reflexiones de López Quintás, sin embargo, siempre ha estado presente el tema del *diálogo*, y en dos obras suyas vuelve con especial relevancia sobre este concepto: en *El poder del diálogo y del encuentro*, donde reflexiona sobre la antropología dialógica de Ebner y sobre la dialéctica de Wust en oposición a la de Hegel; y en *Cuatro personalistas en busca de sentido*<sup>155</sup>, donde consagra la expresión *personalismo dialógico* y trata a autores de marcado carácter personalista -Ebner, Guardini, Marcel y Laín Entralgo-, además de dedicar un capítulo expresamente a la cuestión del diálogo.

En ambas obras aparece la comunicación, de nuevo, como mero transporte de contenidos, en contraposición al diálogo auténtico. No obstante, en la segunda, retoma la formulación que hizo en *El Triángulo Hermenéutico* al identificar el diálogo con la comunicación interpersonal y ver en éste el vehículo por excelencia del encuentro, pues en él brota el lenguaje, que es «el *medio en el cual* se crean ámbitos de convivencia y encuentro» (4PBS: 222). Entre las condiciones específicas del diálogo cita especialmente la generosidad y la paciencia y sostiene que «una vida de diálogo significa estar a la escucha de todo lo valioso y responder activamente a su apelación» (4PBS: 225) y que el hombre, al «responder a tal apelación, se vuelve *responsable*, en el doble sentido de responder a la llamada de los valores [y de su vocación] y hacerse responsable del

---

<sup>155</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro personalistas en busca de sentido*, Rialp, Madrid 2009. Será citado como 4PBS.

fruto de tal respuesta» (4PBS: 226). Así, las respuestas fruto del diálogo revelan nuestra vocación y se convierten en fuente de vida.

Al considerar la comunicación vehículo eminente de encuentro, la comunicación no puede ser entendida nunca como *mera comunicación* en el sentido de transporte de contenidos, sino que en ella se hace posible o se pierde toda posibilidad creativa del hombre. Así, la comunicación auténtica «no es medio para un fin; es en sí una *meta*» (4PBS: 223) pues «vivir en diálogo significa ajustarse a la propia condición humana» (4PBS: 227).

### 3.3. Síntesis

Expongamos, sintéticamente, las conclusiones a las que llegamos respecto de la comunicación a partir de los autores expuestos:

- Es más fiel a la realidad pensar al hombre con el hombre que pensar al individuo o al colectivo. Esto se nos revela en la misma comunicación, hecho original, primitivo y fundamental de la persona. La comunicación es esencial a la propia constitución del hombre en cuanto que hombre, es el lugar y soporte de las experiencias interhumanas y sólo en ella puede desarrollar su creatividad y libertad orientándolas al cumplimiento de sus fines propios, de ahí que sea fundamental reconocer su carácter creador y no meramente transmisor.
- Si bien la comunicación no es el fin último del hombre, sí es una *meta*, en cuanto que es condición necesaria y medio en que el hombre puede alcanzar todos sus fines de un modo integral: búsqueda de la verdad (de sí mismo y de los otros, del hombre, del mundo y de Dios), del bien (personal y común) y realización de su vocación o plenitud personal. La vida del hombre es vida auténtica en la medida en que es una vida en diálogo.

- Las dificultades para alcanzar una auténtica comunicación son reales y muchas, pero debemos vencerlas, porque en la soledad de la incomunicación sufrimos angustia, no confiamos en nosotros mismos, vivimos sin autenticidad y sin contenido y allí se originan buena parte de las patologías alienantes (la locura no tiene tanto que ver con lo irracional -pues suele haber coherencia interna en la locura- como con la ausencia de pie en la realidad). Reducir la comunicación a una actividad banal es indisociable de hacer banal la propia vida.
- La lucha por vencer la incomunicación es en sí misma edificante por lo que opera en nosotros, por hacernos comprender lo extraño y hostil, por acrecentar nuestra actitud de compromiso con el otro y con la verdad, por ser, en definitiva, educadora.
- La comunicación es un camino hacia el ser del otro, donde se nos revela su verdad, la verdad de lo real (hombre, mundo y Dios), y nos auto-revelamos en la verdad. Fruto de ese desvelar en común, también confirmamos al otro, confirmamos la verdad, y nos confirmamos a nosotros mismos, lo que opera eficazmente en nuestra disposición a la realización de nuestra propia vocación en el bien y la solidaridad entre los hombres.
- El medio eminente en que el hombre camina hacia el ser del mundo y de los otros hombres es la palabra. Gracias a la palabra el hombre toma la distancia necesaria del mundo -no queda angostado en él- para poder relacionarse creativamente con él. Gracias al lenguaje el hombre vertebró su pensamiento haciéndolo capaz de acoger el ser del mundo y de los hombres. Gracias al lenguaje el hombre es capaz de descubrir al otro como prójimo y de (auto)revelarse.

- El hombre es más él mismo en la medida en que participa en la realidad; y participa en la realidad en la medida en que gracias a la comunicación alcanza cierta *comunidad*. La comunicación auténtica nos proporciona satisfacción, en ella nos descubrimos y somos nosotros mismos, damos contenido (sentido) a nuestra existencia y *participamos* realmente en la realidad del mundo, del hombre y de Dios; esa participación en lo real es indisoluble del ser verdad y de la solidaridad y el amor de hombre a hombre. Podemos sintetizar estos resultados, de forma sistemática y bien aquilatada, en los frutos del encuentro expuestos en el Capítulo II de esta investigación.
- Entre las exigencias de la comunicación está el salir de sí, la generosidad y el descentrarse para estar disponible para el otro considerado como un prójimo; la paciencia y el comprender (acoger la singularidad del otro en mi singularidad; donación a la tarea fundamental del otro); el ser fiel; el estar plenamente presente sin merma de mí mismo; la confianza en el ser; el introducirse por entero en el diálogo y el ser testigo de la verdad, pues sólo en ese momento uno la encuentra. El esquema propio de la apelación, que responde al esquema propio de la naturaleza humana, es el de apelación-respuesta, que implica: por un lado, la apelación de la realidad expresante concreta, de las otras personas, de los valores, de la vocación; por otro, la respuesta responsable del hombre. Podemos sintetizar estas exigencias, de forma sistemática y bien aquilatada, en las exigencias del encuentro planteadas en el Capítulo II de esta investigación.
- La comunicación, que es una superación del aislamiento del individuo, se orienta al encuentro y la comunidad, a la vida comunitaria -no colectiva-, y procede por vinculación amorosa de lo distinto, no por uniformidad anuladora de lo diferente, busca la cocreación de ámbitos creativos de vida en plenitud y por eso libera, confirma y supone una fecundación mutua.

- La comunicación supera a la comunicación en el sentido de que lo nuclear de ésta no son los contenidos formalmente expresados en la misma, sino la verdad que se revela en el acto mismo de comunicación, verdad sobre los interlocutores y su vocación, verdad sobre el hombre, el mundo y Dios. La mediación de la comunicación hace presente lo superobjetivo en lo objetivo, desbordándolo. Esa presentificación de lo superobjetivo amplía no sólo la comprensión de quienes se comunican, sino que arroja luz para una acción creativa y fecunda de quienes se comunican.

#### 4. Definir la comunicación

En el contexto de las reflexiones planteadas hasta este momento, debemos proponer en lo posible una definición esencial de comunicación. El reto de una definición esencial consiste en acertar a delimitar formalmente lo que realmente es en sí misma una realidad, de tal manera que esa definición se pueda predicar de todos los singulares concretos que responden a esa realidad y que, al mismo tiempo, no se pueda predicar de nada que no responda a esa realidad. En el contexto del pensamiento aristotélico, una definición consta de género y de diferencia específica. El género es lo que esa realidad tiene en común con otras; la diferencia específica alude a lo que es propio y lo que pertenece a esa realidad de modo exclusivo. El límite formal del modelo aristotélico está en que plantea como lo definible por esencia el ente, mientras que la comunicación es más bien una relación entre entes. De ahí que quizás él no daría por buena nuestra definición, a pesar de que la insertemos en un esquema similar que aborda lo general y lo específico (esquema necesario para abordar tanto lo distintivo, como lo que de común tiene con el resto de realidades).

En el contexto del pensamiento dialógico, sin negar la necesidad de definiciones esenciales sobre los entes, se tratan de plantear definiciones de orden *relacional*, no sólo para dar debida cuenta de las relaciones en cuando tales, sino por su insistencia en que incluso las definiciones de los entes exigen una amplia



explicación que las ponga en relación con el resto de realidades con las que el ente se encuentra interrelacionado, pues sólo de esa manera se alcanza una verdadera comprensión de lo definido. Aunque, en sentido estricto, no quepa hablar de la esencia de una relación en el esquema aristotélico, sí podemos definir las de tal manera que respetemos las condiciones que el Estagirita espera de toda buena definición esencial (universalidad y predicabilidad) y en ese sentido hablaremos nosotros de una definición esencial.

Creemos que una definición *esencial*, aunque abierta y flexible en el sentido dialógico de alumbrarse y explicitarse en las diversas tramas de relaciones posibles, podría ser: «*la comunicación es una interacción interpersonal (expresiva-interpretativa) articulada en diversos medios expresivos y orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración*».

El lenguaje que propone esta definición, si bien es científico en el sentido en que esos conceptos han sido aquí debidamente delimitados, permite al tiempo ser accesible a los no especialistas en su nivel básico de interpretación. Es una definición que muestra explícitamente tanto el proceso y los actos como la finalidad. La parte general de la definición, *interacción*, revela el nexo en que nuestro concepto enlaza con el resto de realidades entreveradas en el acto de comunicación y la sitúa en un orden muy concreto en el orden relacional que hemos propuesto a lo largo de nuestra investigación (especialmente al especificar *interpersonal*<sup>156</sup>). La finalidad que propone la definición nos parece lo suficientemente específica como para que cualquier forma de comunicación humana, en el sentido pleno de la expresión, pueda predicarse de esta definición y, al revés, que otras interacciones humanas (sociales, por ejemplo) que no sean propiamente comunicativas puedan ser predicadas de ésta.

Esta propuesta solventa el problema de la ubicuidad del concepto planteada en el estado de la cuestión (o todo es comunicación; o son comunicación definiciones

<sup>156</sup> Análogamente, si suprimimos la especificidad *interpersonal*, la definición puede ajustarse a modos de *comunicación* intrapersonales (entre máquinas, entre animales, entre hombres y animales o máquinas, etc.), con las debidas matizaciones.

tan precisas que necesitamos infinitas: una para cada proceso concreto). La definición no especifica muchos de los elementos contenidos en otras propuestas, porque los consideramos implícitos. Por ejemplo: la mediación de un código compartido, el contexto de los sujetos que se comunican, el referente del contenido de la comunicación, los efectos, etc. No obstante, el lugar que ocupan esos elementos ha quedado someramente explicado a lo largo de esta investigación, y volveremos ahora sistemáticamente sobre ellos al desarrollar nuestra definición.

Como toda definición, ésta necesita un contexto en el que pueda y deba ser interpretada, para evitar confusiones respecto del sentido de las palabras y para que lo implícito se entienda de forma adecuada. De ahí que vamos a comentar cada uno de los elementos de la definición y a explicitar adecuadamente lo que permanece implícito.

#### **4.1. La comunicación es una interacción**

Entendemos que la comunicación es una forma de *interacción*, de experiencia reversible, en el sentido que explicamos al comenzar este capítulo, es decir, como un entreveramiento de ámbitos, lo que supone el entrar en juego de dos realidades que reaccionan activamente al relacionarse una con la otra e intercambiar posibilidades creativas de un orden u otro. Recordemos que la interactividad, así definida, exige: a) un vínculo entre, al menos, dos realidades; b) que ese vínculo implique actividad y receptividad entre ambas realidades (cierta reciprocidad) y no sólo sea una acción unilateral de una realidad sobre la otra; c) que las realidades que interactúan se enriquezcan fruto de dicha interacción; d) que *en* esa interacción, y *de* esa interacción brote algo nuevo; e) por último, y por vía negativa, no son interactivas las relaciones de dominio, posesión, destrucción o las meras relaciones *locales* o *temporales*.

La comunicación, frente a cómo la expresan la mayor parte de las fórmulas clásicas, no puede ser entendida bajo el esquema de una acción de causalidad lineal. Los estudios de comunicación introdujeron pronto la idea del *feed-back* para solucionar una aporía evidente en la consagrada fórmula de Laswell, pero éste se entiende igualmente de forma lineal, aunque el camino sea de vuelta. Incluso en autores que se cuidan mucho de valorar la comunicación interactiva frente a otras formas de comunicación supuestamente unidireccionales, vemos que esto no queda resuelto:

«El término interacción sugiere, en su propia etimología, la idea de una acción mutua, recíproca. Aplicada a las relaciones humanas, esta noción obliga a considerar la comunicación como un proceso circular en el que cada mensaje, cada comportamiento de un protagonista funciona como un estímulo sobre su destinatario y da lugar a una reacción que, a su vez, se convierte en un estímulo para el primero. Esto es lo que se expresa en la noción de *feed-back* (retroacción). Implica igualmente la copresencia y remite, pues, a situaciones de cara a cara»<sup>157</sup>.

Bajo la lógica de la causalidad lineal late el esquema estímulo-respuesta, en el que el emisor produce estímulos y del receptor se espera un efecto pre-determinado. El emisor no aparece afectado por el estímulo; del receptor se espera sólo resistencia al mensaje o producción del efecto deseado. Aunque ese proceso se invierta y el receptor pase a ser emisor, y el emisor receptor, no se resuelve el problema, que no se sitúa tanto en si la comunicación es monólogo o diálogo (o en si los dos están *físicamente* presentes, cara a cara), sino en el nivel materialista y lineal en el que está planteado este esquema.

Lo determinante aquí no es que la comunicación sea una acción de uno sobre otro, que *luego* tiene respuesta del otro sobre el uno, sino que el mismo *emisor* es ya, desde el principio, afectado por la relación de comunicación, aunque ésta se produzca por un medio supuestamente unidireccional o de masas. Se ve afectado por el contexto, el entorno y la tradición que debe compartir con el receptor, por lo que el *receptor* espera de él, por lo que él espera del receptor, por lo que la propia

<sup>157</sup> BAYLON y MIGNOT, *o.c.*, 209.

acción de expresarse de una forma u otra opera en él, los las exigencias internas de la propia interacción, etc. En definitiva: el *emisor* está *envuelto* en el ámbito de comunicación que crea con el *receptor* y no puede *salirse* o mantener una *distancia de alejamiento* del resto de ámbitos inter-relacionados sin rebajar de rango la interacción o sin deshumanizar la interacción comunicativa.

La lógica de las experiencias reversibles reconoce que en la interacción comunicativa la causalidad es recíproca. Que aunque uno sólo hable y el otro sólo escuche, el primero se halla afectado por la comunicación tanto o más que el segundo (que se lo cuenten a los profesores en el aula), y no sólo por la reacción que ve en quien escucha, sino por su propia actividad comunicativa. La comunicación responde, más que al esquema estímulo-respuesta, a la dialógica apelación-respuesta que expusimos en la Teoría del Conocimiento en clave dialógica y reconoce, por lo tanto, la dimensión envolvente, nutricia, cocreadora, que aparece en todo acto de comunicación auténtica. En la medida en que nos dejamos interpelar por esta experiencia envolvente nutricia que suscita la comunicación auténtica, en la medida en que nos comprometemos con la comunicación, ésta nos promociona.

Recordemos las reflexiones acerca de las experiencias reversibles que planteamos al abordar esta cuestión, aplicadas a la comunicación. La primera, que debo ser capaz de reconocer en la comunicación una actividad creativa, y no meramente transmisora. La segunda, que para hacer de la comunicación una actividad creativa, debo estar formado para ello (a comunicarse bien, se aprende). La tercera, que quien sabe comunicarse, verá en la comunicación auténtica una oportunidad creativa, no una actividad manipuladora u hostil. Cuarta, que la incomunicación o la frustración por la falta de comunicación procede de la falta de creatividad o de no cumplir las exigencias propias del encuentro. Quinta, que saber comunicarme supone ganar cierta intimidad con el otro, resaltando nuestras y sus posibilidades creativas. Sexta, que en la comunicación auténtica podemos participar de los valores que ésta nos presenta (especialmente el de la verdad y el bien) en orden a crear algo que tenga sentido para las personas que se comunican.

Séptima, que dar sentido a la propia vida implica *colaborar* activamente con las personas con las que nos comunicamos, aunque sea en acciones tan sencillas como venderle el billete de metro a quien nos lo solicita. Octava, que al colaborar creativamente con quienes nos comunicamos vivimos una experiencia hondamente enriquecedora.

Considerar que es necesario para la comunicación auténtica la aparición de ese ámbito envolvente nos indica cómo, cuando éste no aparece, la comunicación queda frustrada en uno o más de sus aspectos (que se lo cuenten, de nuevo, a los profesores en el aula). Cuando las relaciones de dominio, posesión, destrucción o las meras relaciones *locales* o *temporales* imperan, la comunicación auténtica es imposible. Como, además, estas experiencias que no son netamente interactivas (sino *acción-sobre*) se disfrazan bajo la apariencia de una comunicación auténtica, las consecuencias en la persona son nefastas, pues allí donde puso su esperanza, está su frustración<sup>158</sup>.

#### 4.2. La comunicación vincula lo personal y lo comunitario

En la definición, explicitamos que la comunicación es una interacción *interpersonal* por dos motivos. El primero, explícito, para diferenciarla del resto de interacciones entre realidades infrahumanas o entre el hombre y otras realidades que no son sujetos. El segundo, implícito, pero evidente en nuestro contexto, para resaltar la dimensión personal-comunitaria de la persona y la relevancia incuestionable que tiene la comunicación para alcanzar nuestra realización personal y comunitaria.

Al poner el énfasis en la constitución relacional de la persona que le lleva, por naturaleza, a relacionarse con los seres de su entorno, pusimos de manifiesto la

<sup>158</sup> La expresión de Joaquín Sabina en su canción *Llueve sobre mojado* es reveladora: «Estar contigo es estar solo dos veces, es la soledad al cuadrado». La soledad fruto del intento de una comunión intensa que desemboca en la imposibilidad de una comunicación auténtica es una soledad mucho más traumática. SABINA, J. y PÁEZ, F., [CD de música] «Llueve sobre mojado», en *Enemigos íntimos*.

importancia del trato del hombre con el mundo y, especialmente, del trato del hombre con los hombres, cuya plenitud sólo es posible gracias a la comunicación. Al comprender que la personalidad del hombre se afirma y acrecienta en trato con otros hombres, estamos en condiciones de afirmar que «el acto de comunicación adquiere con ello el alto valor existencial-ontológico de *medio* en el cual *cobra cuerpo* el ser mismo de las entidades comunicantes» (TH: 122). Que los entes que hacen posible la interacción comunicativa sean personas, sujetos libres, dota al ámbito de la comunicación de unas posibilidades creativas no sólo cuantitativamente infinitas, sino cualitativamente enormes, en orden a la creatividad en todos los órdenes de la vida humana, especialmente en los que tienen que ver con la orientación de la propia persona hacia su plenitud.

Que la comunicación es algo *exclusivamente* humano es algo que comparten todos los autores que admiten la dimensión simbólica de la comunicación (TC: 60). Haeker llega a decir que «el lenguaje es una imagen del hombre, la más perfecta, porque es cuerpo y alma, sensibilidad y espíritu»<sup>159</sup> y con Mounier hemos visto que la comunicación es «experiencia fundamental» del ser hombre. Que lenguaje y comunicación sean realidades exclusivamente humanas y actividades radicalmente propias encuentra su raíz en la dimensión social, comunitaria, del hombre en cuanto que hombre. «La comunicación siempre está orientada a otro» (TC: 62). Gonzalo Abril llega a decir, contundentemente, que «la noción de “sociedad de la comunicación” es obviamente tautológica»<sup>160</sup>.

Que la comunicación, en su sentido fuerte, es una actividad entre personas es algo, por lo tanto, comúnmente admitido por los estudiosos. La expresión «comunicarse con uno mismo» tiene, evidentemente, un sentido que todos captamos (conocernos mejor, comprendernos, unificar nuestra interioridad, etc.), pero tomada en sentido propio sería hilarante, como cuando el personaje de Disney Goofy sostiene que se lo pasa fenomenal él solo, pues aún tiene que contarse muchos chistes que todavía no conoce.

---

<sup>159</sup> Citado en PDE, 119.

<sup>160</sup> O.c., 72.

La dimensión social de la comunicación ha quedado suficientemente manifestada también en el repaso de autores propuestos de otras tradiciones intelectuales. «La comunicación se dirige a la consecución de la armonía entre estas dos facetas de nuestra condición humana, entre lo individual y lo social» (TC: 164); entre las funciones de la acción comunicativa, Habermas cita «la socialización de los actores» y «la formación de estructuras de la personalidad», vinculando así el desarrollo personal y el comunitario<sup>161</sup>; Arendt incide en que la acción y el discurso, necesariamente vinculados, tienen como fin el que unas personas estuvieran con otras y se revelaran de esta forma (a los otros y a sí mismos) pues, de otro modo, la vida del hombre queda muerta<sup>162</sup>, etc.

Elegimos la expresión *interpersonal* (en relación a lo *interhumano* definido por Buber) frente a la de *social* por razones señaladas tanto en el estado de la cuestión como en la revisión sobre el concepto de comunicación en el pensamiento moderno y contemporáneo. No es que la comunicación no sea social, ni que lo interhumano se oponga a lo social, sino, más bien, que *lo social* en el clima intelectual de nuestro tiempo se ha reducido al ámbito de las relaciones funcionales, del parecer, de los roles, etc., y parece exigir, para su *optimización*, la exclusión de lo interhumano (D: 72).

Ya denunciábamos que la mayor parte de los estudios sobre comunicación, los que han dado nombre a eso que llamamos *teorías de la comunicación*, han atendido al aspecto de lo social en el sentido reductivo explicado por Buber, precisamente por estar enfocados a estudiar, comprender y controlar las relaciones de poder (en el ámbito de la propaganda ideológica y de la publicidad comercial) entre los políticos y las empresas con los efectos sobre las masas o los públicos a través de los medios de comunicación. Sin embargo, para comprender el sentido profundo de la comunicación necesitamos ir más allá de ese nivel de relación y atender a lo propio de las relaciones interhumanas, donde surge la comunicación en su forma entitativamente más densa, tal y como las entendimos al explicar el principio dialógico. En qué medida los llamados medios de comunicación *social* son

<sup>161</sup> O.c., II: 94.

<sup>162</sup> *La condición humana*, 102, 107.

capaces de proporcionar una comunicación interhumana es sin duda una cuestión de calado en nuestro tiempo, pero eso requiere un estudio específico y enfocar ahora la atención a la comunicación de masas sería perder el norte de nuestra investigación, tal y como justificamos en nuestro estado de la cuestión.

No obstante, para orientar adecuadamente las investigaciones sobre la comunicación social, conviene rescatar algunas de las reflexiones ya presentes en Aristóteles cuando trata en *La política* la dimensión esencialmente social de la persona, y que ha sabido actualizar Hannah Arendt. De esta manera pretendemos devolver lo social, lo político en sentido clásico, al ámbito de las relaciones humanas, lugar que le corresponde por naturaleza a pesar de las modas intelectuales a las que hemos aludido.

El auge de lo social, es decir, «-el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública»<sup>163</sup>, «es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado»<sup>164</sup>. De ahí que si hablar de *sociedad de la comunicación* tal vez resulte tautológico, hablar de *comunicación social*, *sensu stricto*, es algo relativamente nuevo. La comunicación interhumana y la política han estado vinculadas, sin embargo, al menos desde la democracia griega:

«De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideran políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó los *bios políticos* [vida política], es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos»<sup>165</sup>.

El discurso y la acción (ya lo hemos visto) son las dos artes capaces orientar la realización del hombre hacia lo más alto de sí mismo en la Gracia clásica, por herencia de Homero. El discurso, además, iba orientado necesariamente a la acción -intención, obra y palabras debían ir de la mano-; era pronunciado por un

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 39.



hombre concreto y conocido e iba dirigido a personas también concretas y -más o menos- conocidas. Versaba, además, sobre asuntos vinculados a la comprensión y confirmación mutua y a la aparición y consolidación -promoción- de los hombres en la esfera pública<sup>166</sup>.

El mismo Mounier no reduce la «experiencia fundamental» de la comunicación al diálogo cara a cara entre dos íntimos:

«Por experiencia interior, la persona se nos aparece como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites [...] en perspectiva de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros

[...]

El primer acto de la persona es, pues, suscitar con otros una sociedad de personas, cuyas estructuras, costumbres, sentimientos y, finalmente, instituciones, estén marcadas por su naturaleza de personas»<sup>167</sup>.

Así, el hecho de que prefiramos la expresión *interhumana* a la de *social* no significa excluir de la definición la llamada comunicación social, sino situarla en su adecuado horizonte de sentido. El crecimiento demográfico y urbano de la Era Moderna hace que para alcanzar dichos fines, la comunicación política tenga que ser *mediada* por los llamados medios de comunicación social. Entre los objetivos (al menos teóricos) de los medios de comunicación están precisamente éstos: dar voz -oportunidad de discurso y debate- a quienes tienen algo que decir respecto de lo público; y, fruto de ese debate, mostrar y/o orientar la acción conforme al bien común. En qué medida quienes aparecen en los medios se presentan tal como son (y no en su apariencia) y en qué medida quienes reciben esas comunicaciones no son tratados o se comportan ellos mismos como masa anónima, es, por un lado, responsabilidad de todos los sujetos implicados en la comunicación y, por otro, limitación de los propios medios, en lo que ellos mismos pueden *mediar* o *mediatizar* (y por ahí, desde nuestro punto de vista, conviene orientar la investigación sobre los medios de comunicación social).

<sup>166</sup> *Ibid.*, 202-204.

<sup>167</sup> «El Personalismo», en P, 699-700.

### 4.3. Carácter referencial y revelador (creativo) de los medios expresivos

#### A) Sobre los medios expresivos

«Todo acontecimiento expresivo implica la integración de un medio expresivo y una realidad expresante en un modo de proceso dinámico de *objetivación* a través del cual la realidad expresante toma cuerpo y se pone de manifiesto *sin renunciar a su condición superobjetiva*» (TH: 129)

El dominio de los medios expresivos es el que hace capaz que lo superobjetivo no quede *objetivizado*, oculto bajo lo expresado-opaco, sino que en los medios objetivos, en cierto modo transparentes, se haga presente lo superobjetivo. En la medida en que lo hacen, decimos, precisamente, que una obra tiene gran expresividad, por cuanto es reveladora de sentido.

López Quintás entiende que el ejemplo modélico lo ofrece la «autopotentización del espíritu humano en el cuerpo» (TH: 129) y de ahí que considere el cuerpo humano como el *ámbito de expresión personal* por excelencia (IC: 39). La comunicación humana no es comunicación de espíritus puros, sino encarnados. La primera *herramienta* de comunicación es nuestra propia corporeidad, especialmente nuestro rostro, que no es *toda la persona*, pero puede revelar *la persona toda*. La comunicación humana es, por lo tanto, siempre, una comunicación mediada, incluida la comunicación cara a cara, que es mediada por nuestra corporeidad y por el lenguaje.

Por eso, el *medio expresivo* por excelencia (el modélico) que está implícito en nuestra definición, es «la palabra» o «el lenguaje», tal y como nos hemos referido a estas realidades al explicarlas como «medio viviente de despliegue personal». Aunque seamos *naturalmente locuaces*, los idiomas y códigos de comunicación son artificiales, en cierta medida arbitrarios, aunque consensuados y fruto de una labor comunitaria con siglos de tradición y en constante desarrollo. También por esta razón las formas de mediación no quedan explicitadas en nuestra definición.

Aunque la forma modélica es el lenguaje, los elementos mediacionales en la comunicación pueden ser de muy diverso tipo e incluir algunos en la definición supone de nuevo dejar de llamar comunicación a interacciones que lo son, o reducirlas a la forma propuesta en la definición.

Nosotros hemos tomado como modélica la comúnmente llamada comunicación interpersonal, cara a cara, por ser ésta necesaria y original en el hombre desde que es hombre. Tan natural que solemos decir que es una comunicación *directa*, sin *mediación*, aunque en sentido estricto vemos que no es así. Bastaría además un código de signos bastante rudimentario para que pudiéramos hablar de auténtica comunicación (aunque no plena). Buber dedica unas líneas sobre este surgir originario del estar en diálogo reflexionado sobre «el hombre primitivo» y «el niño» (YT: 23-35; QEH: 131-132). En síntesis, plantea el brotar del diálogo auténtico en el momento en que es descubierto el *tú*, que supone inmediatamente el descubrir nuestro *yo* (y cierta comunión mutua) y por lo tanto, en ese brotar la posibilidad del nosotros nace una acción intencional, comunicativa, que supone el reconocimiento del otro como alguien igual, aunque distinto de nosotros. Sabemos que la comunicación entre los hombres primitivos y entre un bebé y su madre son *todavía* muy rudimentarias, pero allí donde se han hecho *presentes* el uno al otro, gracias a medios expresivos tan básicos como el rostro y la voz, hay ya comunicación auténtica.

## B) Carácter referencial de la comunicación

*«El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender»<sup>168</sup>*

La dimensión referencial de la comunicación es otra de las relaciones implícitas en la definición. Toda comunicación es comunicación *de* algo; los medios expresivos *revelan* algo; el entendimiento y la comprensión lo son también *de*

---

<sup>168</sup> Ser y tiempo, § 34, 161.

algo y la colaboración es colaboración *en* algo. ¿Cuál es el referente de la comunicación? Como hemos visto, la comunicación es un camino de participación (participar y hacer partícipe) en el ser. Debemos concluir, por lo expuesto, que el referente de la comunicación es *lo real*.

Algunas definiciones de comunicación tratan de acotar más el referente, lo cual a nosotros nos parece peligroso, pues puede generar una definición restrictiva y carente de validez universal. Por ejemplo, cuando se entiende que la comunicación es compartir *información* acerca de una realidad, quedan fuera de la comunicación elementos que o son difícilmente catalogables como informativos o son más que meramente informativos. Y si no deja fuera de la comunicación a lo que *no cabe* en la definición de información, sencillamente lo reduce todo a información, considerando que lo que no es tal no es comunicable. Del mismo modo ocurre si cambiamos la palabra *información* por *contenidos*, o incluso por *ideas*. ¿Qué son los contenidos? En el argot de muchos estudiosos y profesionales, contenidos e información son términos intercambiables, pero si bien *información* suele aludir a datos empíricamente verificables, *contenidos* suele hacer referencia a aspectos de la realidad formalmente tematizados (en el fondo, *ideas* acerca de algo). En todos estos casos (información, contenidos, ideas...) se operan reducciones de las que estamos alertados en el estado de la cuestión: reducciones de corte empirista o formalista-idealista.

Dichas reducciones tienen a confundir el *referente real* de la comunicación con el *referente mental* de quien se comunica o, incluso, con *lo expresado* en la comunicación, lo que nos recuerda la íntima relación entre conocimiento y comunicación. La consagrada fórmula de Lasswell, por ejemplo, pregunta por el «quién *dice qué*», sin atender a que lo dicho por el *quién* tenga un referente más allá de lo mismo que es dicho. De ahí que se entienda, las más de las veces, que el referente de la comunicación no es tanto *la realidad* como lo que el emisor *sabe* de ella o incluso lo que emisor *dice*, y esto puede deberse a dos razones: o bien a teorías del conocimiento poco matizadas que entienden los conceptos, las ideas y la información como *copias estáticas objetivadas* de una supuesta realidad ya

completamente dada al emisor (identifica, a efectos prácticos, referente mental y real); o bien porque al teórico de la comunicación en cuestión le preocupa muy poco la referencia a la verdad de lo comunicado.

Por otro lado, somos conscientes de que los medios expresivos puestos en juego en la comunicación son de muy diverso tipo. De ahí que, una vez propuesta nuestra definición esencial de comunicación, serán necesarias concreciones que aborden también dialógicamente diversas formas o tipos de comunicación, sea por sus contenidos, por tener una intencionalidad más precisa o por usar medios expresivos muy diversos. Nos parece urgente, de hecho, reflexionar especialmente sobre la comunicación informativa, la persuasiva (y su orientación profesional hacia la publicidad y la propaganda), la simbólica, la narrativa (escrita o audiovisual) y la plástica, precisamente porque, como identificamos en el estado de la cuestión, son formas de comunicación de notable influencia social hoy y cuya reflexión teórica no satisface ni a los estudiosos, ni a los profesionales ni al público al que van dirigidas.

Nosotros hemos puesto ya de relevancia que la comunicación auténtica exige participar del ser, de lo real, pues de otro modo, más que comunicación, se producirán situaciones de comunicación frustrada, falsos entendimientos, *diálogos de besugos* o, peor aún, situaciones de manipulación. Información, ideas, contenidos, etc., son los *medios en* que se hacen presentes las realidades que conocemos y que queremos comunicar, pero no son, en última instancia, lo que pretendemos comunicar. Cuando le decimos a alguien, respondiendo a su pregunta, que el autobús sale a las 15h, no le pretendemos comunicar un contenido de conciencia, sino la hora real a la que saldrá un autobús real. Cuando le comunicamos a alguien que va a elegir un camino equivocado, no es que no nos guste ese camino, o que en nuestra conciencia elegiríamos el otro, sino que pretendemos saber *realmente* que ese no es el camino a tomar.

Es cierto que en muchas ocasiones lo que queremos comunicar es justo lo que pensamos, pero en ese caso el referente no deja de ser real (lo que *realmente*

pensamos) y, además, debemos dejar claro, en ese caso, que nos referimos a lo que pensamos, no a lo que es. También es cierto que, a menudo, la incomunicación respecto de alguna cuestión particular consiste justo en que ambas personas centran su discusión en lo que piensan sobre esa cuestión, en lugar de centrarse en la cuestión misma. Otra experiencia puede iluminar cómo el referente es en última instancia lo real, incluso cuando expresamos lo que pensamos. Es la experiencia de contarle algo a alguien y descubrir cómo, en ese contar, comprendemos eso que cuando empezamos a hablar no teníamos claro. Esta experiencia es posible precisamente porque en nuestro contar lo que pensamos, el peso no lo tiene lo que pensamos, sino la realidad acerca de la cual pensamos.

### C) Carácter revelador y creativo de la comunicación

Nuestras reflexiones sobre el *logos* (como palabra) nos dejaron esto claro y expresado con el adecuado rigor. Las palabras mismas, en última instancia, no remiten a un referente mental, sino a la realidad que invocamos mediante esas palabras. Los conceptos mismos, antes que realidades fijadas formalmente, son orientación a realidades todavía no del todo agotadas para nuestro pensamiento y nuestra expresión. Recordemos: la expresión griega *logos*, vincula analécticamente realidad, pensamiento y expresión, de tal modo que la expresión no agota el pensamiento, ni el pensamiento la realidad, pero al buscar la expresión adecuada iluminamos nuestro pensamiento y al afinar nuestro pensamiento acrecienta nuestra comprensión de la realidad; y también al revés, el descubrimiento de nuevas realidades -o de nuevos aspectos de una realidad- pone a prueba nuestras categorías intelectuales y nos exige encontrar la expresión adecuada. Sólo así podemos explicar porqué la comunicación es una actividad eminentemente creativa. La comunicación no es algo así como la *extensión* o el *transporte* de algo ya totalmente dado; es, más bien, *reveladora* (incluso, *auto-reveladora*) de una dimensión de la realidad, y fecunda de este modo nuestro

entendimiento y nuestra comprensión y, con ello, la posibilidad de una colaboración creativa (eficaz y fecunda) entre los hombres.

Que la comunicación, en última instancia, sea una comunicación del ser, de participación en lo real, pone sobre la mesa la cuestión de la verdad. Algunos estudios abordan la cuestión de los errores de la comunicación, cuando lo que el *emisor* pretende decir y lo que el *receptor* entiende no se corresponden, pero también es necesario abordar la comunicación de errores, cuando uno y otro comparten efectivamente lo mismo, pero, lo que comparten, es falso. La cuestión de la verdad no afecta sólo a *lo* que se comunica, sino también a *quienes* se comunican, que, como hemos visto, deben ponerse ellos mismos en el diálogo. De ahí que la cuestión de la comunicación no está sólo en *decir verdad*, sino en *poner al hombre en verdad* (TH: 141), que es un reto mucho mayor. De esta forma aparece la cuestión del bien<sup>169</sup> como intencionalmente querido por quienes se comunican y, por contraste, el tema de la manipulación. Verdad y error (especialmente en el orden referencial), bien y manipulación (especialmente en el orden intencional) son cuestiones que no puede eludir la teoría de la comunicación. Volveremos sobre esto al explicar la violencia de la incomunicación. Basta aquí decir que verdad y bien son vínculos necesarios para una auténtica comunicación y que su falta no puede sino malograrla.

Por todo lo dicho, queda claro que el referente de la comunicación es, en última instancia, lo real (propio y comunicado), no nuestro pensamiento. Ya lo indicaba Sócrates cuando apuntaba que el diálogo es el medio eminente en que se desvela la verdad y el ensalmo capaz de sanar el alma (de hacer bien) a los hombres<sup>170</sup>. Al señalar esta articulación interna entre realidad, pensamiento y lenguaje, ponemos de manifiesto cómo la comunicación es una actividad, además, no meramente referencial (en el sentido pasivo de la expresión), sino reveladora de lo real,

<sup>169</sup> El bien *de la comunicación*, es decir, que se logre entendimiento, comprensión y colaboración, pero que supone también el bien propio y de aquel con quien me comunico.

<sup>170</sup> PLATÓN, *Cármides*, 155e-157c, en *Diálogos I*, traducción de Emilio Lledó, Gredos, Madrid 1981.

cocreadora de entendimiento y comprensión y reveladora del sentido de lo real y de nuestra acción concreta en el mundo y con las personas.

#### 4.4. Ámbitos entreverados en el acto de comunicación

##### A) Comunicación, cultura y tradición

La mediación posible del lenguaje y la palabra es tan rica porque es fruto de la mediación de la cultura a la que pertenecen quienes se comunican. Así, aunque el lenguaje se configura como idioma particular y éste es contingente y convencional, el lenguaje en sí mismo «no es un instrumento del hombre, sino el vehículo nato de la fundación de relaciones de presencia» (EC: 322). El lenguaje, que por sí mismo hace posible la creatividad y la comunicación entre los hombres, debe el acrecentarse de su poder creativo y expresivo a que se inserta en una trama de relaciones históricas y comunitarias. El lenguaje auténtico no se limita sólo a mediar entre los sujetos que se comunican pues, como hemos visto, el lenguaje refiere fundamentalmente a la realidad:

«Cuando un concepto se encarna en una palabra y se inmerge, así, en el ámbito que ésta implica y en el entramado de ámbitos en los que puede analécticamente engarzarse [...] logra su plenitud de despliegue creador de implicaciones ambitales y, con ello -en aparente paradoja- su máxima autenticidad» (TH: 154)

Es el modo en que el lenguaje ayuda al pensamiento a elevarse hacia su plenitud. Y esto es posible no sólo en cuanto que ayuda al cognoscente a ordenar y objetivar (no objetivizar) su pensamiento, sino porque lo inserta en la trama viva del lenguaje, que no es obra suya -individual- sino comunitaria:

«No constituye [...] un desacato contra la dignidad individual afirmar que el conocer, como el amar y el auténtico sentir espiritual, se realiza plenamente *en comunidad* y alcanza momentos de gran florecimiento en esos acontecimientos histórico-comunitarios que son la *escuela* y la *tradición*» (TH: 154)



Por eso sostiene López Quintás que «dialogar es participar en común de la complejísima trama ambital que a lo largo de los siglos de actividad creadora fue entretejiendo una *comunidad* vinculada en *tradición*» (TH: 160). En la comunicación, hablar de la mediación necesaria del lenguaje es hablar de la mediación necesaria de la tradición, que responde a una cosmovisión (que se configura también dinámica e históricamente) y se expresa en lo que llamamos cultura. Recordemos que del mismo modo en que vinculamos analécticamente realidad, pensamiento y expresión, en sentido comunitario vinculamos también realidad, cosmovisión y cultura. El concepto de tradición no debe entenderse estáticamente, como la carga pesada de siglos que soportamos a nuestras espaldas, sino dialógicamente, como el ámbito que nos impulsa y proyecta desde los logros del pasado hacia los del futuro.

La cultura de un tiempo es, en gran medida, el diálogo de los hombres de ese tiempo con su propia tradición, con el objeto de entender y comprender el mundo, al hombre y a Dios y colaborar en la edificación de un *mundo habitable*, capaz de ofrecer relaciones fecundas y creativas entre el hombre y su entorno. El fin de la cultura, como ese ámbito nutricio que envuelve y promociona al hombre, es «fundar con lo real circundante vínculos fecundos de colaboración, modos relevantes de unidad»<sup>171</sup>. La cultura se muestra así como la expresión del entramado de relaciones fecundas que el hombre ha logrado con su entorno, con otros hombres y con lo trascendente. En este sentido, la calidad de la cultura de un pueblo depende de: a) la fidelidad a lo real con la que expresa su reflexión sobre el hombre, el mundo y Dios; y b) la capacidad que ostenta para promocionar la vida del hombre en su vinculación fecunda con su mundo, los otros hombres y Dios.

La cultura -y la cosmovisión subyacente en la misma-, fruto de una más o menos amplia tradición, es un aspecto implícito en nuestra definición, y un rasgo necesario para la comunicación (que, por otro lado, es la primera fuente de cultura, en cuanto expresión inmaterial de algo compartido entre los hombres). La

<sup>171</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A. *La cultura y el sentido de la vida*, Rialp, Madrid 2003, 24.

relación entre tradición-cultura y los sujetos que se comunican no es sólo mediacional, sino también interactiva o reversible. El primer acto comunicativo, el primer diálogo entre los hombres es, en este sentido, el primer acto cultural. Fruto del diálogo del hombre con el hombre y del hombre con su tradición se configura la cosmovisión de un pueblo, que se expresa mediante la cultura de dicho pueblo. Por otro lado, cuando dos hombres se comunican lo hacen *envueltos* en la constelación de ideas y palabras, de la cosmovisión y la cultura que ha configurado su *mundo*. La cultura configura al hombre de su tiempo, donándole el *mundo* (no sólo las realizaciones fácticas, sino la cosmovisión) que edificaron quienes le precedieron de tal manera que pueda *habitarlo*. Pero el hombre de cada tiempo, que recibe ese mundo, también lo configura, pues participa cocreadoramente en ella al corregir defectos, descubrir nuevas posibilidades o ahondar en las ya dadas, actualizando enriqueciendo dicha cosmovisión y dicha cultura.

Los estudios culturales y la Hermenéutica encuentran aquí su verdadero sentido en relación con los estudios de comunicación. También la perspectiva interpretativa de la comunicación social, en la medida en que ilumina *desde dentro* la *construcción de sentido* de las acciones comunicativas en un entorno cultural determinado. Pero estos estudios, para evitar caer en el relativismo, han de poner en diálogo sus conclusiones particulares a la luz de una teoría integral de la comunicación (como la que pretende plantear esta tesis) y de una teoría de la cultura que aquí sólo podíamos esbozar.

#### B) Tecnologías de la comunicación

El análisis de las tecnologías no puede hacerse al margen del análisis de las culturas que las originan. Esta es una de las denuncias típicas que sufre la perspectiva que hemos denominado determinismo tecnológico. El alfabeto y la escritura, por ejemplo, son tecnologías comunicativas insertas en una cultura determinada (aunque a los occidentales post-ilustrados nos parezcan muy

naturales). Si nos parecen algo *natural* es precisamente por su alto poder expresivo, es decir, por su capacidad para ser transparentes de modo que lo técnico queda en un segundo plano y se hace presente lo comunicado. Pero también lo es porque aprendimos esa técnica desde niños y la tenemos ya muy interiorizada; si echamos la vista atrás, recordaremos aquella época en que veíamos signos, y no realidades, en lo escrito. Por otro lado, hay culturas no alfabéticas, sino ideográficas, cuyas tradiciones revelan menos propensión a la teoría y las ciencias puras, al llamado espíritu de abstracción, y mucha más a las artes y al apego de lo concreto.

Las técnicas y tecnologías (todas ellas) permiten el trato del hombre con el mundo y, en ese sentido, son también *medio en* que se nos hace presente alguna dimensión del ser. Ortega decía de la técnica que nos sirve fundamentalmente para ahorrar esfuerzos<sup>172</sup> y tecnólogos como De Kerckhove consideran la tecnología una extensión de nuestras capacidades. Esto podemos verlo, efectivamente, en diversos medios de comunicación, que ahorran esfuerzos y potencian algunas capacidades... pero también reducen otras.

La pregunta pertinente, por lo tanto, respecto de la mediación tecnológica es cuál se revela como la más apropiada *para los sujetos* que se comunican en un contexto espacio-temporal (y cultural) determinado, y/o para *aquello* que se quieren comunicar. En un análisis concreto, además, habría que atender a las circunstancias que conforman la situación de comunicación<sup>173</sup>. Para dilucidar cuál es la más adecuada tenemos un criterio también universal y orientador que habrá que poner en juego en el estudio de las formas particulares de comunicación: la más adecuada será la que mejor haga *presentes* bien el ser de los sujetos que se

<sup>172</sup> *Meditación de la técnica*, 39-44.

<sup>173</sup> Una mirada atenta a estas cuestiones nos revela que no es tema baladí: la forma escogida de mediación facilita o dificulta sobremanera tanto la capacidad de los sujetos para (auto)revelarse como la posibilidad de que lo real que pretende ser comunicado se haga presente en la comunicación. Las posibilidades de la escritura son del todo conocidas, pero las de otras tecnologías, especialmente aquellas que utilizan *interfaces* -terminales- para la interacción del hombre con máquinas o con otros hombres revelan capacidades de comunicación auténtica insospechas, tanto por inaugurar caminos nuevos como por resolver problemas de comunicación (tanto personales como funcionales) que antes se daban por insoslayables. Veremos algunos casos al analizar las relaciones personales mediadas por ordenador.

comunican, bien aquello sobre lo que quieren comunicarse<sup>174</sup> (no sólo en el sentido de compartir, sino también en el de revelar). En última instancia, la mediación debe ajustarse lo más posible a las condiciones de quienes se comunican y a las exigencias del referente real que quiere ser comunicado, de tal manera que las mediaciones sean elementos mediacionales o transparentes donde brota la presencia de lo real, y no elementos mediatizadores donde lo real queda oculto bajo la opacidad de los medios empleados.

### C) La comunicación y su contexto

Algunos estudios de comunicación recogen la importancia del contexto. En los modelos generales, cuando se aborda el contexto, éste hace referencia a la cultura y el sistema de valores que rigen entre los sujetos que se comunican. Dichos modelos reciben la acusación de la escuela crítica de ser ahistóricos y de refrendar como objetivado el sistema de valores vigente. Ellos, por su parte, en esa labor de desvelar la distorsión de la ideología dominante, entienden que el contexto apropiado para interpretar la comunicación es de la sociología de origen marxista, por lo que el contexto adecuado (historicista e ideológico) es el de los intereses económicos o políticos y la resistencia a dichos intereses. Quienes estudian situaciones de comunicación entienden que el contexto hace referencia a cierta delimitación espacio-temporal y a lo ya ha acontecido durante la comunicación o lo que la ha provocado. Por último, quienes estudian los mensajes comunicativos (análisis del contenido) entienden por contexto justo eso: con-texto, es decir, que abordan los contenidos de modo inmanente, por lo que ellos encierran en sí mismos, sin atender al resto de dimensiones de la comunicación.

---

<sup>174</sup> Que la comunicación exige cierta forma de presencialidad es abordado por estudiosos de la comunicación como Martín Algarra. Él rescata la idea de *dureé* desarrollada por Bergson para destacar que la «dimensión propia de la comunicación es el tiempo interior [...] el tiempo propio de la acción comunicativa es el presente interior» (TC: 67). Al introducir esta dimensión en sus reflexiones, Martín Algarra salva el problema de la sincronía y la asincronía de la comunicación. La comunicación no exige simultaneidad en los tiempos de expresión e interpretación, lo que dejaría fuera de la misma el clásico género epistolar. Sin embargo, sí exige que la fuerza expresiva del sujeto que se comunica se haga *presente* a su destinatario «por medio de los productos expresivos» (TC003: 67). Esa forma de presencialidad de la que habla Martín Algarra es lo que nosotros definimos con la categoría de *presencia* y creemos que ella es, precisamente el mejor criterio para orientar el uso de unos medios expresivos u otros.

El problema del contexto no es fácil, y menos cuando se estudia la comunicación como un proceso, puesto que *lo que rodea* a la comunicación es mucho y además puede ser significativo o no (pertinente o no) en grados muy diversos. El análisis de las situaciones de comunicación es aún más complejo. En todo caso, en el contexto de una definición universal, sí podemos decir algunas cosas respecto del contexto. En primer lugar que, efectivamente, el contexto es *lo que rodea* a la comunicación en un sentido ambital, no sólo espaciotemporal. En segundo lugar, que, precisamente por ser ambital, el contexto no es sólo *lo que rodea* sino que es, también, una forma de *mediación*.

El contexto espaciotemporal que envuelve una situación comunicativa no es sólo espaciotemporal, algo ya dado, sino campo de posibilidades creativas para la comunicación. No sólo *sitúa* la comunicación, sino que es fuente de sentido de la misma, del mismo modo en que decíamos que el referente de la comunicación es *lo real*. Damos por supuesto que toda forma de comunicación humana exige tanto un código compartido como una cierta comunión cultural o intelectual para que la comunicación sea posible y, sin embargo, no es del todo cierto, como lo demuestra el hecho de que personas de culturas e idiomas que nunca antes habían entrado en contacto puedan comunicarse<sup>175</sup>. Pueden hacerlo porque lo que sí es necesario para que se dé verdadera comunicación es compartir *un contexto real*, a partir del cual la expresión y el obrar del otro cobra sentido para nosotros, y a la inversa. El análisis del contexto espaciotemporal de las situaciones de comunicación, por lo tanto, exige también una mirada analéctica.

Muchos de los estudios sobre comunicación, especialmente los que plantean modelos en consonancia con la Teoría General de Sistemas, introducen como elementos mediacionales el canal, la señal, aparatos transmisores y receptores, codificadores y decodificadores, etc. Nosotros, en el contexto de una definición

---

<sup>175</sup> Creemos bastante discutible que exista un código básico compartido entre pueblos que *nunca han estado en contacto* (aunque esta última afirmación también parece discutible), al modo de una especie de *código natural*. Lo que sí nos parece evidente, es que el crecimiento de ese (aceptemos la premisa) código básico es sólo posible por referencia a lo real.

universal, hemos explicado por qué rechazamos hacerlo. Pero la diferencia no radica sólo entre lo universal y lo particular, sino en las preguntas de fondo en uno y otro planteamiento. Los modelos tienen por objetivo explicar y describir los *cómos*, y se les supone las funciones predictiva (capacidad para anticipar resultados empíricos de comunicación) y medidora. De ahí que los procesos de comunicación ocupen el elemento central. Nosotros tenemos por objetivo responder al *qué es y qué sentido tiene* la comunicación, de ahí que nuestra preocupación sea atender al acto de comunicación en cuanto tal. La distinción entre proceso comunicativo y acción y acto de comunicación puede resolver muchos de los malentendidos en el estudio de la comunicación y por eso volveremos sobre esta cuestión más adelante.

#### 4.5. El sentido de la comunicación

«El fenómeno de la *comunicación* [...] debe ser comprendido en un sentido ontológicamente amplio. La “comunicación” enunciativa, por ejemplo informar acerca de algo, es un caso particular de la comunicación entendida en su sentido existencial fundamental. En ésta se constituye la articulación del convivir comprensor. Ella realiza el “compartir” de la disposición afectiva común y de la comprensión del coestar. La comunicación no es nunca un transporte de vivencias, por ejemplo, de opiniones y deseos, desde el interior de un sujeto al interior de otro. La coexistencia ya está esencialmente revelada en la disposición afectiva común y en el comprender común. El coestar es *compartido* “explícitamente” en el discurso, es decir, él ya es previamente, aunque sin ser todavía compartido, por no haber sido asumido ni apropiado»<sup>176</sup>.

Si el primer elemento explícito de nuestra definición pretendía acotar el tipo de interacción que es propio de la comunicación, el segundo elemento explícito aborda la finalidad de la misma: «entendimiento, comprensión, colaboración». A la hora de estudiar las acciones humanas, la filosofía tiende a definirlas, en primer lugar, según su objeto (su finalidad, aquello a lo que tienden), en segundo lugar, en clave ética, según se correspondan o no con la naturaleza del hombre (donde además del objeto de la acción se analiza el grado de conciencia y libertad de

---

<sup>176</sup> *Ser y tiempo*, § 34, 162.

quien la acomete y los resultados de la acción). En el contexto del pensamiento dialógico sucede igual. Por eso, mientras que otros elementos de nuestra definición pueden quedar implícitos, la finalidad de la misma debe ser explícita: es imposible comprender cabalmente una acción humana sin atender a su sentido.

Cuando los modelos de comunicación se centran sólo en procesos y efectos (*cómos y para qués*), soslayando la pregunta del *porqué*, identifican bajo el mismo *proceso material* acciones humanas intencionalmente contrarias entre sí, lo que contribuye a la indefinición o mala interpretación de la acción comunicativa (con la misma explicación nos referiríamos a procesos de creatividad que iluminan la inteligencia y a procesos de manipulación; a la comunicación lograda que proporciona alegría interior y a la fallida que conlleva desesperación; a las palabras que conducen al encuentro y a las que provocan desencuentros, etc.) Robarle la finalidad a la acción comunicativa es robarle lo que de humano tiene: es olvidar la referencia a la persona en cuanto que sujeto que libre y conscientemente se comunica y en cuanto que afectado en su realización (o perdición) personal por esa comunicación.

#### A) No es transmitir, sino compartir, participar y revelar(se)

«Cuando se habla sobre algo, el diálogo aún no ha comenzado. Sólo hay auténtico diálogo entre los hombres cuando intentan expresarse a sí mismos, cuando el diálogo se convierte en comunicación. Y eso acontece cuando el hombre se expresa a sí mismo, ya que entonces habla de algún modo de Dios»<sup>177</sup>.

Entre las funciones propias de la comunicación que identifican algunos estudiosos está el de *transmitir información* o *transmitir contenidos*. Ya tratamos, al hablar del referente, los problemas reductivos a los que nos lleva plantear que lo que se comunica son *contenidos* o *información*. Pero también es problemático el concepto de *transmisión*. Por un lado, porque remite a la dimensión material del

<sup>177</sup> RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, traducción de José L. Domínguez Villar, Sígueme, Salamanca 2005, 83.

proceso de comunicación, dejando fuera la dimensión inmaterial de la misma. Cuando esta palabra se utiliza en sentido técnico, en el ámbito de los estudios de comunicación, lo que se transmite, *sensu stricto*, son signos; no se pueden *transmitir* ni sentimientos, ni contenidos, ni información, ni pensamientos, ni sentido alguno. En la medida en que esos signos configuran un lenguaje, quien los *codificó* pretendió darles un sentido, pero éste, sólo brota (o no) en los sujetos que se comunican según su capacidad interpretativa (no meramente *decodificadora*). Pero esa dimensión queda fuera de lo estrictamente *transmitido*. Por otro lado, la noción *transmisión* implica una causalidad lineal, un esquema simplista (mecanicista y conductista) de la que también hablamos al definir la comunicación como una interacción.

Si lo transmitido es lo material ya dado (cerrado) y si es transmitido linealmente del emisor al receptor, la comunicación se reduce a un *duplicar* o *multiplicar* materialmente lo ya dado: lo que estaba en un lugar, ahora está en dos o en muchos. Esto no sólo deja fuera la posibilidad de que la comunicación sea una actividad creativa (que genere realmente algo nuevo, ese compartir sin pérdida que es, también, ganancia), sino que incluso puede llevarnos a tratar la creatividad como una disfunción, pues en la medida en que haya novedad, resulta que la *transmisión* no ha sido perfecta. Esto explica por qué muchos estudios sobre comunicación consideran que la comunicación entre máquinas y animales es más perfecta que la comunicación entre personas. En la primera no puede haber novedad, mientras que en la segunda, que introduce variables como la intencionalidad, el sentido, la comprensión, etc. (que ciertamente hacen posible el error y los malentendidos, pero también la vida del espíritu), la novedad es un factor de distorsión.

El problema del *transmitir* en la dimensión material sólo se supera con el de *compartir* o *participar* en la dimensión ambital (que supone lo material, pero lo trasciende). En ese plano ya sí cabe un compartir sentido, experiencias, pensamientos, etc., y en ese plano descubrimos también que las palabras no son códigos completamente cerrados que se corresponden con contenidos de



conciencia, sino que en ellas mismas late la presencia de aquello sobre lo que comunicamos, como una orientación hacia ello, y, por tanto, en ellas mismas late el sentido. Corresponde, esto es verdad, a quienes se comunican el hacer(se)lo presente. Este compartir de la comunicación tiene una forma muy especial, es un compartir en el entendimiento que, en mayor o menor medida busca la comprensión y es cierta llamada a la colaboración.

Para el pensamiento dialógico y personalista, la comunicación es «para los hombres, medio ineludible de autorrealización y mutua promoción existencial, por cuanto constituye su medio *normal* de autodespliegue constitutivo» (TH: 131). Por esto:

«la tarea fundamental de todo comunicante no se reduce a decir la verdad, antes consiste en contribuir a *poner al hombre en verdad*, induciéndolo por vía de apelación a insertarse cocreadoramente en los vínculos ambiales que constituyen su *ordo* nutricional y plenificante» (TH: 141)

Sintetizamos así algo que hemos estado bordeando cuando reflexionamos sobre la comunicación y el diálogo en el pensamiento dialógico: la acción comunicativa, el diálogo interhumano, es, primariamente, un poner al hombre en verdad, un transitar hacia la propia verdad en relación con la realidad toda (*dia-logos*).

«De aquí arranca la alta dignidad y la insondable responsabilidad de la comunicación, pues los hombres –seres “incompletos” y perfectibles- deben ayudarse mutuamente a llevar a pleno logro su personalidad haciendo posible, mediante la apelación al riesgo creador que implica toda comunicación auténtica, la puesta en acto de las virtualidades creadoras que toda persona alberga germinalmente» (TH: 143)

Si bien es cierto que toda comunicación supone un proceso que implica *transmitir un contenido*, más lo es que dicho proceso presupone fundar un vínculo dialógico orientado intencionalmente hacia la convivencia de quienes se comunican. Si lo transmitido quiebra la posibilidad de esa convivencia, o si alguno de los comunicantes esconde una intencionalidad distinta de esa, la comunicación

«pierde su cabal sentido, se banaliza y queda, una vez adulterada, a merced de los profesionales de la violencia intelectual» (TH: 168).

Karl Jaspers, en su *Introducción a la Filosofía* repasa los orígenes clásicos de la disciplina (admiración, duda, conmoción existencial) pero entiende que esos tres principios «se encuentran subordinados a una condición: la comunicación entre los hombres»<sup>178</sup>. Para él, si esto podía ser un aspecto incuestionable (y, por lo tanto, no había necesidad de *problematizarlo* o de reflexionar sobre ello), el siglo XX, siglo de la incomunicación radical entre las personas y los pueblos, exige que pongamos la cuestión de la comunicación en el centro del debate. Jaspers considera que la inspiración radical de la Filosofía «radica en la inquietud que produce la ausencia de comunicación, en la búsqueda de una comunicación auténtica y en la posibilidad de una pugna amistosa que conecte en profundidad a los respectivos egos»<sup>179</sup>. Como indicamos cuando repasamos sus aportaciones a la comunicación, sólo en la comunicación auténtica se alcanza el fin de la filosofía: «el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo»<sup>180</sup>.

No por hermosas son estas palabras poco precisas o profundas. Al entender que la filosofía como *participación* (en los sentidos metafísico, gnoseológico y ético) entiende también que ésta es imposible sin la comunicación, sin ese *compartir sin pérdida* que sólo es posible en la participación espiritual y en la verdad<sup>181</sup>. En la comunicación se alcanza el fin de la filosofía, no ya en el sentido técnico de ésta, sino en su vocación de conducir a la felicidad y plenitud humana. «El interiorizarse del ser» hace referencia especialmente al orden del conocimiento de la realidad (que incluye el conocimiento de quienes se comunican entre sí), a que en el alma estén, en cierto modo, todas las cosas. «La claridad del amor» vincula a un tiempo el dinamismo propio de la realidad (*ordo amoris*) con la comprensión de la misma y la comprensión de quienes se comunican. Comprensión que no sólo

---

<sup>178</sup> O.c., 29.

<sup>179</sup> O.c., 30.

<sup>180</sup> O.c., 30.

<sup>181</sup> Esto conecta con la dimensión referencial y creativa de la comunicación y con la exigencia de un *logos* compartido (lenguaje que expresa y camina hacia la reflexión, reflexión que *apunta hacia* e *invoca* la realidad), del que hablaremos al exponer las exigencias de la comunicación.

es intelectual, afectiva y existencial (en referencia a la unificación existencial que proponemos) y operativa (la claridad ilumina el camino). «La plenitud del reposo» hace referencia a la vida lograda, a la acción orientada y cargada de sentido, que no hay que entender *estáticamente*, sino *extáticamente*.

Aunque es posible que tengamos la sensación de que, efectivamente, algunos medios de comunicación distan bastante de perseguir los fines aquí expuestos, lo cierto es que, cuando eso ocurre, lo hacen por subvertir la auténtica comunicación imitando sus procesos -y su apariencia- pero mudando su finalidad. Que los medios de comunicación sean buenas herramientas de manipulación no invalida nuestra argumentación; antes bien, la refuerza. Si el manipulador quiere pasar inadvertido, la mejor forma que tiene para hacerlo es disfrazarse de aquello de lo que nadie va a sospechar: de auténtico comunicador. Es el lobo disfrazado con piel de cordero.

#### B) La unificación existencial del hombre se da en la comunicación

En síntesis, podemos decir que la interacción comunicativa, vista con autenticidad radical, tiene a vincular analécticamente tres órdenes entre sí:

- a) el logos o el orden y sentido de lo *real*, el misterio del hombre, el mundo y lo trascendente en relación con quienes se comunican;
- b) el logos o el orden y sentido de lo *pensado*, la cosmovisión que cada uno de los comunicantes tiene sobre el mundo, el hombre y Dios en relación con ellos mismos y que mediante el logos (o el orden y sentido de lo *expresado*) busca la confirmación o refutación de lo pensado (por fidelidad a lo *real*) en el otro, al que reconozco a la vez como igual y como distinto de mí; en orden a

c) el orden y sentido del *actuar*, el (auto)revelarse y (auto)confirmarse en la propia vocación y en la puesta en acto de las propias potencias creativas en orden a la colaboración entre los hombres (cumplimiento de la vocación personal y el bien común)<sup>182</sup>.

Los tres órdenes (lo real; lo conocido-expresado; la colaboración creativa) se vinculan analécticamente porque, si bien han de distinguirse jerárquicamente (la búsqueda del sentido de lo real es el fin último; el conocimiento y la expresión son los *medios* en que se nos hace presente; la colaboración creativa es el modo con el que respondemos con nuestra vida a la apelación de lo real), los tres órdenes se acrecientan en sus interrelaciones mutuas. En un sentido, podemos decir que mediante nuestra intuición inmediata-indirecta de lo real edificamos nuestro conocimiento, que encuentra objetivación -y posibilidad de crítica, confirmación, refutación o matización- en el diálogo que hace posible el lenguaje. Dicho conocimiento orienta nuestra acción creativa. En el sentido inverso, podemos decir que nuestra acción creativa supone una *inmersión participativa en lo real*, una *experiencia envolvente o reversible*, que no sólo ilumina nuestro entendimiento al revelarnos una mayor dimensión de lo real, sino que nos pone en la tarea de *co-crear* o *acrecentar* la realidad, tanto en sus dimensiones fácticas (técnicas) como en las espirituales (arte, sabiduría, vida social, vida espiritual, etc.)

La debida articulación de estos tres órdenes (el orden de lo real, el orden de nuestro conocimiento de lo real y el orden de nuestra acción en el mundo), que resumen la vida ética (o el sentido de la acción del hombre en orden a su plenitud personal) sólo puede unificarse existencialmente en el diálogo entre los hombres. Por eso insistíamos en que el diálogo, más que *decir verdad*, exige *ponerse en*

---

<sup>182</sup> Hemos decidido no escindir el orden del conocimiento del de la expresión. Aunque son ámbitos distintos, la vinculación *natural* entre ambos (que pusimos de manifiesto al explicar la intuición intelectual inmediata-indirecta) es evidente. Subrayamos así la íntima conexión entre *conocimiento* y *expresión* (verdad conocida y palabra), fundamental en el pensamiento dialógico y muy clara en la tradición medieval. La distinción entre *pensamiento* y *expresión* será pertinente para reflexionar sobre la manipulación pero, allí mismo, también veremos que la transformación del lenguaje operada por el manipulador afecta también a su propia comprensión de lo real. Esta distinción tripartita respeta además la analogía agustiniana: Padre (el ser y la memoria), Hijo (el conocer y el entendimiento) y Espíritu Santo (el amar y la voluntad), en toda su riqueza.

*verdad*. Aunque quedan aquí someramente apuntados (en orden a su finalidad última), volveremos sobre los frutos de la comunicación en el siguiente epígrafe.

Como hemos puesto de manifiesto especialmente a través de autores como Buber, Mounier, Ebner y López Quintás, pero también de Jaspers, Heidegger, Marcel, Guardini y otros pensadores existenciales y personalistas, en el origen mismo de la palabra y el diálogo están esas finalidades. Nosotros, por sencillez expositiva y por acotar en lo posible la definición, dijimos que la finalidad de la comunicación es triple: «el entendimiento, la comprensión y la colaboración». Creemos que es una buena síntesis de lo anterior y que recoge implícitamente lo que acabamos de expresar. La interacción comunicativa, mediante el entendimiento, la comprensión y la colaboración nos pone en camino de dicha tarea de unificación existencial.

Entendimiento, comprensión y colaboración expresan suficientemente lo que de inmaterial es puesto en común en la comunicación. Entendimiento y comprensión suponen ese *compartir sin pérdida* que es además *ganancia*, al ser toda comunicación una experiencia reversible. Las formas de entendimiento más básicas suponen ya una cierta comprensión y colaboración. Entendimiento y comprensión, si bien decimos que se dan formalmente en la inteligencia, presuponen un movimiento de la voluntad (de respeto y estima hacia el otro) y suponen ya una colaboración con el otro (en orden a la integración social y al desarrollo de la personalidad) e invitan a nuestra voluntad a otras formas de colaboración con el bien del otro más allá del mero entendimiento. Otras formas de colaboración, aun cuando excedan el propio proceso estrictamente comunicativo, siguen midiendo el sentido de la misma, pues la colaboración auténtica sólo es posible como fruto de la comunicación.

Además, mantener los límites de nuestra definición en esos tres fines nos mantiene en diálogo fecundo con las diversas perspectivas de la comunicación que abordan esta cuestión no desde el punto de vista de las Humanidades, la Antropología o la Ética, sino desde las ciencias sociales. Habermas, por ejemplo, al proponer su *Teoría de la acción comunicativa* en el contexto de toda su teoría

social, insiste en que el sentido original de la comunicación es el entendimiento, mientras que los otros usos le son *espurios*<sup>183</sup>, pero entre las funciones de la comunicación reconoce la transmisión del saber culturalmente acumulado, la coordinación de la acción, la socialización de los actores y la formación de las estructuras de la personalidad, lo que, a nuestro juicio, es una forma (quizá de las más altas) de colaboración entre quienes conforman una sociedad. Por otro lado, si no la comprensión, el entendimiento y la colaboración están presentes en todas las perspectivas que abordan la Teoría de la Comunicación que ya presentamos en nuestro Estado de la Cuestión.

### C) La comunicación se orienta al entendimiento y la comprensión

Dijimos que la comunicación está orientada al entendimiento y la comprensión. La distinción entre entendimiento y comprensión es clásica, pero cobra especial relevancia en la Era Moderna, cuando, más que distinguirse, se separan, y la primera se afirma sobre la segunda en el contexto de una mentalidad cada vez más analítica. Así, tiende a identificarse como actividad propia del entendimiento a las operaciones propias de la razón lógica: conceptuar, juzgar, razonar. Dichas tareas, que corresponden a una *razón pura*, deben ser *objetivas*, es decir, neutrales y desligadas de cualquier consideración ajena al *objeto* investigado y al *análisis de sus elementos*. La *comprensión* cobra entonces un sentido menos *científico* por incluir aspectos como la creencia, los sentimientos, las experiencias pseudomísticas, la relación entre el objeto de conocimiento y el ser humano, y demás elementos que deben *desterrarse* del ejercicio de la razón. En el ámbito de las relaciones sociales y políticas, el entendimiento cobra un claro carácter consensual, como ya hemos visto en Habermas.

---

<sup>183</sup> Ya vimos las deficiencias del planteamiento de Habermas debido al sentido restrictivo de *entendimiento* que le hacen difícil aceptar el vínculo entre el *mero entendimiento* y la *exigencia de colaboración*. Sin embargo, lo nuclear de su propuesta apunta en este sentido, al tachar de acciones estratégicas aquellas que buscan antes algo del otro al margen del entendimiento entre las partes.

Muchas reacciones contra esta mentalidad analítica han sido tan destempladas que le han dado la razón, al inspirar corrientes filosóficas como el emotivismo, el vitalismo, el existencialismo, etc. No obstante, el pensamiento personalista, existencial y dialógico, no sin dificultad y también a veces con virulencia, ha tratado de devolver al ámbito propio de la razón algo que le pertenece desde antiguo, que es la comprensión<sup>184</sup>.

Ahora bien, si entendimiento y comprensión no son lo mismo, pero ambas residen en la inteligencia, ¿en qué se diferencian? Mucho hemos dicho ya sobre esto. Gabriel Marcel, al distinguir las categorías de *misterio* y *problema*, ha arrojado mucha luz. De los problemas se ocupa el entendimiento, se abordan con actitud incomprometida y de dominio, con mentalidad analítica, los situamos frente a nosotros y el objetivo es solucionarlos. Del misterio se ocupa la comprensión, se aborda con actitud reverente y comprometida, con mentalidad contemplativa (reflexión segunda) y unificadora (analéctica, sineidética), generadora de *presencia*, nos vemos envueltos por él y casi *nos exige* encontrar respuestas que iluminen nuestra vida.

Martin Buber distingue entre «Observar, contemplar, comprender» (D: 26-28). El observar lo identifica con la mentalidad analítica y el contemplar con ese *destinterés* propio del sabio o del poeta; lo decisivo del comprender es que lo que tengo enfrente no es tomado ya como *objeto* frente a mí, sino como *apelación* que me exige *respuesta*. Comprender una cosa es verla a un tiempo como totalidad y en toda su concreción (sineidéticamente) y comprender a una persona supone ver su totalidad (acciones, actitudes, etc.) desde el signo exclusivo de su ser él (D: 80-81). En ambos casos, el comprender exige que la realidad que tengo delante, sea

<sup>184</sup> Resulta particularmente luminosa la expresión «razón ampliada» que utiliza Benedicto XVI para insistir en que el reto del pensamiento contemporáneo consiste precisamente en superar la mentalidad analítica no suprimiéndola, sino por elevación, y que esa elevación no es irracional, sino la propia de una razón capaz de comprender. Aunque el uso de esta expresión por parte de Benedicto XVI es muy habitual y merecería un estudio más amplio, la referencia fundamental que ha logrado mayor difusión y comentarios es: BENEDICTO XVI, «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona, Encuentro con el mundo de la cultura, 12 de septiembre de 2006, Librería Editrice Vaticana. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html).

un árbol (YT: 14-15) o un hombre (D: 81), se me haga densamente *presente*. El comprender no anula lo observado o lo contemplado, pero lo presenta internamente unificado en sí mismo y en relación conmigo.

López Quintás insiste siempre en que una inteligencia madura muestra tres dimensiones: largo alcance, amplitud y profundidad (IC: XXV). El largo alcance está vinculado a la prudencia, a la capacidad de prever las consecuencias en mí mismo y en aquello sobre lo que actúo y, por tanto, a saber optar por lo mejor. La amplitud hace referencia a la capacidad de ver las cosas no de forma aislada, sino en relación, en su contexto, de tal manera que vemos cómo se afectan unas a otras y descubrimos las posibilidades creativas que laten en dichas relaciones. La profundidad tiene que ver con la capacidad de penetración de nuestra inteligencia para descentrar la esencia de las cosas. Esas tres dimensiones de nuestra inteligencia madura exigen en nosotros una actitud de respeto, estima y colaboración.

Frente al mero entender (el entender de la razón pura), estos autores recuerdan que no conoce el entendimiento, sino el hombre todo, y por ello recuperan toda la amplitud de la razón reconocida en el mundo clásico y medieval que, en síntesis, supone rescatar como tarea intelectual: la actitud de respeto y amor reverente pretendida ya por los *philo-sophoi* que no busca primeramente ni dominar ni resolver; la capacidad sineidética (que busca hacerse presente lo esencial, atendiendo a un tiempo al conjunto y a sus partes), la capacidad analéctica (relacional, que descubre la vinculación jerárquica de las distintas realidades vinculadas entre sí); la capacidad de descubrir y responder (dotar de sentido) a las realidades que nos rodean y nuestra propia vida.

El entendimiento podría, en este sentido, captar una realidad aislada en su significado universal y permanecer indiferente a la misma, mientras que la comprensión supone una participación afectiva y espiritual en esa misma realidad, un conocimiento a un tiempo esencial, profundo y concreto (en sus múltiples implicaciones y sentidos).



Hechas estas distinciones, para ganar claridad, conviene ahora no caer en el mismo error de la obsesión analítica. Es cierto que puede comprenderse bien algo entendiendo lo justo (como todos comprendemos las consecuencias y riesgos de una crisis económica sin saber de economía; o como el campesino sabe de la importancia de la lluvia sin estudiar ciencias ambientales). También es cierto que puede entenderse mucho de algo y no comprenderlo en absoluto (como ocurre con cierta erudición de Trivial que Ortega despreciaba llamándola «cultura *general*» en su *Misión de la Universidad*<sup>185</sup>). Pero lo habitual, en una persona formada integralmente, con una inteligencia madura, es que entendimiento y comprensión se potencien mutuamente, de tal forma que entender algo nos lleve a querer comprenderlo, y que comprender una realidad nos lleve a querer entenderla mejor.

#### D) La comunicación es ya colaboración y, además la acrecienta

Para ilustrar cómo entendimiento, comprensión y colaboración son buscados como fines ya en las formas de comunicación más básicas, elegiremos una forma de comunicación cotidiana y sin mayor trascendencia: llegamos a la taquilla del cine, saludamos y decimos «quiero dos entradas para ver *Gran Torino*<sup>186</sup>»; la persona que está al otro lado (Jorge) asiente, nos dice el precio y nos da la entrada; pagamos, respondemos con un «gracias, que tenga un buen día» y nos marchamos rápidamente hacia la cola de las palomitas, pues llegamos bastante justos al pase de la película (siempre me pasa cuando voy con mi mujer).

Al dirigirnos a aquella persona, quisimos hacernos entender y ella hizo lo propio por entendernos. Si ella *sólo* me hubiera entendido, podría haber respondido: «Y yo dos pasajes en yate para visitar los fiordos noruegos». De hecho, este tipo de respuestas se da habitualmente en aquellas discusiones donde la comunicación brilla por su ausencia. Implica que se ha entendido el contenido de la frase, pero que no se ha comprendido el sentido con el que es pronunciada, ni a la persona

<sup>185</sup> *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, Alianza, Madrid 2007.

<sup>186</sup> *Gran Torino* (*Gran Torino*, 2008), de Clint Eastwood.

que la pronuncia. En nuestro ejemplo, Jorge, además de entender el significado preciso de mis palabras, *comprendió* qué esperaba de él, es decir, el *sentido* preciso por el que le hablaba y al que él podía responder, *colaborando* conmigo al facilitarme las entradas y el precio de las mismas. De la comprensión a la colaboración hay un paso sutil, pero real, que ningún filósofo de la Ética estaría dispuesto a olvidar<sup>187</sup>. Jorge, aun comprendiendo mi apelación, podía haberse negado en última instancia a venderme las entradas (todo el mundo tiene un mal día). Y, de haber faltado justo esa colaboración, que tampoco era para tanto, hablaríamos con toda razón de comunicación frustrada (y quien diga que no, es que no ha vivido algo así nunca).

Este ejemplo, no por sencillo y cotidiano deja de revelar el triple sentido de la comunicación. Tampoco está distante del sentido último de la comunicación. Podríamos preguntarnos qué tiene que ver ir al cine con la unificación existencial de los órdenes antes citados, y ciertamente, no nos jugamos el destino de nuestra vida en ver *Gran Torino* con nuestro cónyuge (aunque el hecho de que dos esposos acudan juntos a ver una película de Eastwood *dice* de ellos mucho más que el mero hecho de que quieran comprar dos entradas de cine). Pero lo más alto no se sostiene sin lo más bajo, y si fracasamos en las situaciones de comunicación más sencillas y poco comprometidas, ¿cómo podremos responder a esas en las que nos jugamos la vida? Si dos amantes del cine de Eastwood y un taquillero no logran ponerse de acuerdo en la venta de un par de entradas, ¿cómo afrontaremos la educación, la vida familiar y social, o el diálogo entre distintas culturas? Estas preguntas nos ponen frente a dos cuestiones: las exigencias de la comunicación y las consecuencias de la incomunicación. Los abordaremos en el siguiente epígrafe.

En todo caso, en la comunicación auténtica, sin necesidad de que ésta remita a una *posterior* colaboración (sea sencilla y no comprometida o nos juguemos en ella

---

<sup>187</sup> Es el paso que va de la elección, de la deliberación, incluso de la determinación (tres operaciones que *situamos* en la inteligencia), a la ejecución (última de las fases de la acción humana que se da en la voluntad, tras la intención y el consentimiento).

nuestra vida) *existe ya* cierta colaboración: una de las más importantes que pueden los hombres *donarse* entre sí:

- En primer lugar, porque sólo en la comunicación auténtica se hace posible la confirmación existencial (afectiva, cognoscitiva y espiritual), el reconocimiento y el (auto)revelarse de los hombres en su vocación, el dotar de sentido a nuestra vida y la posibilidad de realizar nuestra naturaleza social o comunitaria.
- En segundo lugar, porque esa búsqueda común de entendimiento y comprensión es ya una colaboración en orden a un fin nada despreciable, que es el anhelo natural del hombre por saber, sea un saber teórico o bien concreto y práctico (orientado a la acción), como el que se da en la mayoría de las situaciones de comunicación.
- En tercer lugar, porque pertenece también a la naturaleza de la comunicación su dimensión pragmática u operativa, su orientación al logro<sup>188</sup> que, en el contexto del pensamiento personalista y llevada a plenitud, es orientación al bien común, a la edificación de una auténtica comunidad de personas.

Si bien la colaboración, en el último sentido enunciado, es ya algo más que mera comunicación, ésta resulta necesaria para lograrla. Es más, sólo puede darse auténtica colaboración entre quienes están *en acto de comunicación*, es decir, en quienes *viven en comunicación*. Si la comunicación real ya efectiva o dada, entre quienes pretenden colaborar, se rompiera (si dejaran de compartir la comprensión

---

<sup>188</sup> Como comentamos al revisar las aportaciones de Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, la distinción clásica de Austin entre enunciaciones constatativas (veritativas) y las performativas (orientadas al logro) no sobrevivió al propio Austin. Él se dio cuenta de que era difícil encontrar ejemplos puros que situar en una u otra categoría y abandonó la distinción.

y el sentido de aquello en lo que colaboran), la colaboración también se lesionaría<sup>189</sup>.

## 5. Procesos comunicativos y acto de comunicación

Al definir la comunicación dejamos apuntadas una serie de cuestiones sobre las que prometimos volver. Por ejemplo: definimos la comunicación como una «interacción interpersonal (*expresiva-interpretativa*)», y si bien dimos cuenta de cómo entender *interacción interpersonal*, apenas abordamos el par *expresiva-interpretativa*. Nos centramos en la interacción como acto humano, pero no abordamos el proceso que media dicho acto entre personas.

Hablamos también del carácter revelador y referencial de los medios expresivos, pero no de los procesos expresivos e interpretativos que hacen posible dicho carácter. Cuando abordamos el sentido de la comunicación, dimos cuenta de su finalidad y articulamos tres momentos en que se da ésta (como parte de un proceso tanto mental como social): «entendimiento, comprensión y colaboración»; pero apenas nos detuvimos a analizar qué exige ese proceso y cuáles son sus frutos o, dicho de otro modo, qué es lo que *resulta* de la comunicación.

Tampoco abordamos qué pasaría en caso de que el proceso fallara, es decir, qué es lo que *resulta* de la incomunicación o de la comunicación frustrada. Dijimos también que la colaboración es más que mera comunicación, pero que supone comunicación *en acto*. Pues bien: nos toca volver ahora sobre estos temas. Para hacerlo, necesitamos distinguir entre los *procesos* que vertebran la interacción comunicativa y el *acto* de comunicación en cuanto tal.

---

<sup>189</sup> Volveremos sobre esto al distinguir entre los *procesos comunicativos* y el *acto de comunicación* o la comunicación *en acto*, tarea ineludible para articular debidamente la dimensión material y la inmaterial de la comunicación. Lo haremos en el siguiente epígrafe.

### 5.1. Distinción entre procesos y actos

«[...] cuando el lenguaje se convierte en técnica de comunicación sobre “algo”, Dios va y se calla. Dios no entra en el cálculo logístico»<sup>190</sup>.

Uno de los problemas que más confusión arroja sobre los estudios de comunicación es no distinguir entre los procesos materiales y los actos humanos que hacen posible la comunicación, y la distinción es grave, pues lo propiamente humano de la comunicación, y su capacidad para hacer presente las realidades inmateriales (superobjetivas), desaparece cuando nos centramos exclusivamente en la dimensión material. Podemos encontrar un origen directo en la perspectiva cibernética de la comunicación centrada, inicialmente, en la comunicación entre terminales y ordenadores. Otro, indirecto, en la influencia de la psicología conductista, que bajo el esquema estímulo-respuesta reduce el ámbito de la psicología humana también a procesos.

En un sentido más general, la preocupación por los procesos está ya presente en el paradigma de la Teoría General de Sistemas, dominante en el siglo XX y bajo el cual se insertan en buena medida los modelos que estudian la comunicación. Si bien la Teoría de Sistemas nace para superar la tendencia a la investigación analítica y fragmentada al proponer modos de pensamiento holístico, lo cierto es que no deja de moverse en el ámbito de la tradición positivista y las primeras formulaciones completas se dieron en el terreno de la biología y la física. Poco después, en el de la cibernética y, de ahí, a las teorías de la comunicación y a las ciencias sociales. De cuáles son los orígenes de la Teoría de Sistemas, sus postulados científicos y su transmutación en ideología al abordar las ciencias sociales da buena cuenta Lilienfeld<sup>191</sup>.

La reflexión modélica en torno a los procesos exige atender a elementos que puedan describirse secuencialmente y cuantificarse empíricamente. De nuevo, nos

---

<sup>190</sup> RATZINGER, o.c., 83.

<sup>191</sup> LILIENFELD, R., *Teoría de sistemas. Orígenes y aplicaciones en ciencias sociales*, Trillas, México D.F. 1984.

encontramos con la causalidad lineal y materialista. Bajo esos presupuestos, la acción propiamente humana, consciente y libre, queda fuera del análisis, lo que viene a significar que es inexistente<sup>192</sup>. Además, como ya hemos subrayado, bajo los mismos procesos materiales pueden describirse tanto las acciones comunicativas orientadas a la comprensión como las manipuladoras orientadas a confusión, las que edifican a la persona como las que rebajan su dignidad. Por estas razones, el análisis de los procesos comunicativos no puede ofrecer una comprensión cabal de la realidad de la comunicación humana. Es verdad que en la cognición y comunicación humana podemos reconocer y distinguir procesos, y que esa tarea es útil en muchos ámbitos no sólo de aplicación y resolución de problemas sino en cuanto que iluminan la especulación teórica. Pero justo lo esencial de ambas actividades (cognición y comunicación) pertenece al ámbito de lo inmaterial y no puede explicarse sólo mediante los procesos<sup>193</sup>.

Los modelos de las teorías de la comunicación que tratan de definir procesos complejos (y la comunicación social es realmente compleja) ponen en juego tres variables. Por un lado, los *elementos* que entran en juego en el proceso comunicativo (emisor, receptor, mensaje, canal, ruido, redundancia, contexto, efecto, etc.); por otro, las *relaciones* entre los elementos del modelo (casualidad, dependencia, contraposición, codificación-descodificación, expresión-interpretación, retroalimentación, etc.); en tercer lugar, la coherencia lógica desde la que se aborda la reflexión que, tiene mucho que ver con la perspectiva o escuela desde la que se propone el modelo (esquema estímulo-respuesta, función-disfunción, construcción de sentido, etc.) Si los modelos de Sahnnon y Weaver y de Lasswell siguen siendo los más conocidos es porque en ellos prima la pertinencia frente a la complejidad<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> De ahí al determinismo tecnológico o de los efectos hay un solo paso.

<sup>193</sup> Maurice Blondel, llamado *filósofo de la acción* por dedicar lo mejor de sus capacidades a clarificar dicho tema, aborda extensa y críticamente esta reducción operada por las ciencias positivas (1996: 73-368).

<sup>194</sup> Pueden encontrarse buenos repastos a distintos modelos de comunicación en las obras citadas de Martín Algarra, Rodrigo Alsina y, sintéticamente pero muy bien expuestos, en la de Aguado Terrón.

Los modelos posteriores son mucho más precisos e incluyen elementos que sin duda son relevantes en el análisis de los procesos comunicativos, pero que, también, añaden una complejidad de tal calibre que hacen difícil la comprensión completa del proceso de comunicación si pretendemos atender debidamente a cada uno de los elementos y relaciones que en ellos se plantean. Por ejemplo, sólo en el análisis de la *recepción* del mensaje, el Modelo de Maletzke se pregunta: sobre lo que el medio opera en el receptor (efecto o experiencia del contenido, presión del medio o limitación del mismo), sobre lo que el receptor pone de suyo en relación con el medio (imagen del medio que tiene el receptor, selección del contenido que ofrece el medio) y sobre lo que *rodea* al receptor mismo (autoimagen del receptor, estructura de la personalidad del receptor, el receptor en cuanto que miembro de la audiencia y entorno social del receptor). Y esta es la *mitad fácil*, pues más complejo resulta aún el análisis de la producción/emisión. El modelo, por otro lado, no entra en las cuestiones cognitivas (umbrales de percepción, relación entre lo percibido sensiblemente y lo percibido intelectualmente, formas de integración de la percepción, etc.)

El equilibrio entre pertinencia y complejidad que propone cada modelo deberá dilucidarse en cada caso en función de los análisis de procesos comunicativos que nos interese estudiar. En nuestro caso, al plantear una teoría de la comunicación en clave dialógica, creemos que los elementos, relaciones y perspectiva de análisis que resultan de un buen equilibrio entre pertinencia y complejidad son los que tienen que ver con la dimensión consciente y libre de la persona que pone en juego a la hora de comunicarse. De ahí que atendiéramos antes a los actos humanos y a los ámbitos que en ellos aparecen conscientemente entreverados que a los procesos en que estos se vertebran.

Así, entre los *elementos* que entran en juego hemos explicado ya a los sujetos, los medios expresivos (especialmente el lenguaje) y las mediaciones del contexto, la tecnología y la cultura en clave ambital (las mediaciones del *logos* en su sentido real –contexto en sentido amplio– y también en el orden del pensamiento y la expresión). Entre las *relaciones* entre dichos elementos hemos explicado el tipo de

interacción no sólo entre los sujetos, sino entre todos los *elementos* (tomados como ámbitos) entre sí. También nos hemos ocupado, durante toda la tesis, de la coherencia lógica interna (la perspectiva dialógica) de nuestra propuesta.

No obstante, para clarificar aún más la distinción entre procesos de comunicación y comunicación en acto, y para mantener nuestro diálogo con las otras perspectivas que estudian la comunicación, queremos ahora, en cierto modo, mostrar *secuencialmente* lo que hasta ahora hemos explicado *en espiral*. Mantenemos, no obstante, nuestra atención sobre la interacción humana y la comunicación *en acto*, pues de otro modo, traicionaríamos nuestra propuesta, traicionando el mismo diálogo.

## 5.2. Tres ‘momentos’ en la interacción comunicativa

### A) Preliminares: apelación-respuesta entre lo real y el sujeto

Podemos hablar de un momento *preliminar* al momento comunicativo. Este momento es doble: «apelación de la realidad expresante y respuesta del sujeto interpelado». El momento propiamente comunicativo también lo es: «apelación del sujeto interpelado por la realidad a otro sujeto y respuesta del nuevo sujeto interpelado al primer sujeto». En ese momento hablamos ya de comunicación auténtica o comunicación en acto, cierta forma de encuentro donde lo nuclear es el compartir en el entendimiento, la comprensión y la colaboración. Al tercer momento podemos llamarlo «lo que resulta de la comunicación». Reconocemos que nos cuesta tratar de mostrar secuencialmente lo que de hecho se da de modo entreverado. Lo hacemos, como hemos dicho, con la intención de mantener el diálogo con los postulados de otros estudios de la comunicación en términos similares a los suyos, tal y como hicimos ya al hablar del contexto y el referente de forma separada.



El momento preliminar es la apelación de la realidad expresante y la respuesta del sujeto interpelado. Decimos que el momento es doble porque son necesarias ambas partes (apelación y respuesta) para que la interacción se dé. La relación del hombre con lo real es posible justo en la medida en que lo real tiene una dimensión apelante y pertenece a la naturaleza humana la capacidad de escuchar tal apelación y responder libremente a ella.

«Toda posibilidad de vida humana auténtica se anula, pues, radicalmente, si, por falta de una lúcida teoría de la intuición intelectual, se considera el entorno humano como un bloque impenetrable de *opacidades* y *latencias* que provocan en el ser humano una sensación inevitable de angustia –al no saber éste a qué atenerse- y lo fuerzan a retraerse hacia su “interioridad” con el propósito de elaborar –de espaldas a lo real esquivo- un entramado de ideas que sirvan de *medios para* adecuar su acción futura de alguna forma –siquiera sea precaria- al modo de ser enigmático de la circunstancia. Si se advierte, por el contrario, el carácter autorevelante y distenso de todos los seres, en proporción directa a su nobleza entitativa, y ve en ellos más un “ámbito” que una “cosa”, al tiempo que se reconoce en la existencia en los niveles entitativos superiores de ciertas entidades eminentes que ostentan un grado de ambitalidad insospechadamente eficaz y fecundo –tal como sucede con los diversos valores y, en lugar decisivamente primario, con el Ser Infinito-, el hombre no se siente angustiosamente *arrojado* a un entorno opaco y hostil, sino instalado de modo nutriciamente orgánico en una trama de horizontes que incitan a una acción comprometida y, no obstante el dramatismo y la *inseguritas* vital que ésta encierra, despiertan sentimientos de esperanza, de plenitud y, por tanto, de gozo» (TH: 130)

La relación del hombre con la realidad es posible porque la realidad presenta una dimensión expresante (superobjetiva) que nos es dada en su manifestación sensible (objetiva). Cuando el hombre escucha y responde creativamente a la apelación de la realidad, podemos dar por completado este primer momento preliminar de la comunicación, que supone crear un campo de juego entre el hombre y la realidad, donde la realidad se torna *presente* al hombre de un modo eminente tal que su trato con ella supone enriquecimiento mutuo. Esta interacción supone ya una serie de procesos (cognitivos) una mediación técnica (y procesos técnicos) y la aparición del lenguaje (que lo expresante de lo real sea estructurado en el pensamiento a través de los conceptos que buscan también ser locuaces) y se

ordena, al menos, a conocer y dominar la realidad, si no a habitar el mundo y a acogerlo en nuestra comprensión, lo que exige asumir las exigencias de las experiencias auténticamente interactivas o reversibles.

Los procesos que el hombre entabla en su relación de trato con el mundo (sea en orden al conocimiento del mundo sea en orden a su acción sobre él) pueden ser descritos de muy diversas formas. Lo que nos ha interesado a nosotros no es la descripción de esos procesos, sino la doble actitud del hombre en su posible trato con el mundo (lo que orientará en la elección de unos procesos y el abandono de otros). Así, una primera actitud del hombre en trato con el mundo, fruto de la búsqueda de seguridad o dominio sobre el mismo, anula las posibilidades creativas de trato del hombre con el mundo, rebajando la dignidad de la naturaleza y las posibilidades de desarrollo humano. La segunda actitud supone: a) atender a las posibilidades creativas que ofrece el mundo al hombre cuando lo mira de modo dialógico; b) la actitud que el hombre debe tener en su trato con el mundo (en síntesis: respeto, estima y colaboración) para poder interrelacionarse creativamente con él; y c) cómo cuando el hombre responde creativamente a la apelación del mundo es creativo en el triple sentido de mejorar el mundo, mejorarse a sí mismo y crear nuevos ámbitos que inauguren nuevas posibilidades creativas (por ejemplo, crear un hogar, desarrollar un deporte, ampliar nuestra comprensión del mundo, etc.)

#### B) Momento comunicativo: apelación-respuesta entre los sujetos

El momento propiamente comunicativo supone la apelación de un sujeto a otro sujeto y la respuesta del segundo. No cabe entender apelación-respuesta de un modo lineal, sino reversible, interactivo. En primer lugar, porque quien apela a otro lo hace porque, en cierto modo, ha sido ya apelado por el segundo (al menos, con su presencia real o intencional). En segundo lugar, porque la apelación no es algo así como un estímulo coercitivo del que se espera una respuesta determinada,

sino una invitación a la libertad del otro a coordinarse en el entendimiento y la colaboración respecto de algo.

En este momento se da lo que hemos llamado comunicación *en acto* (aunque el *contenido* de la comunicación sea todavía muy incipiente, es ya comunicación si se da la *presentificación* mutua). Decimos que este momento es doble porque son necesarias apelación y respuesta para que este momento se dé, pero es un solo momento en la medida en que apelación y respuesta se dan simultáneamente, en ambos sujetos a la vez, en cuanto que real o intencionalmente están *presentes* el uno al otro<sup>195</sup>. Este momento no es un *segundo* momento, pues recibir la apelación de un sujeto cabe en lo que hemos llamado momento preliminar (recibir la apelación de la realidad). Es más, el sujeto se afirma especialmente como sujeto, se torna a sí mismo y al otro *presente* de un modo irreductible precisamente frente a un *tú*, más que frente a un *ello*.

Cuando un sujeto interpela al otro y éste otro responde creativamente a su llamada, surge el encuentro comunicativo, esa forma de encuentro cuyo sentido es tornarse presentes y confirmarse participando el entendimiento, la comprensión y la colaboración. La interpelación puede tener por objeto ellos mismos -y ser un (re)conocerse- o puede tener por objeto lo conocido o creado por uno o más sujetos en el momento preliminar. En este momento entran en juego las capacidades expresivas e interpretativas de los sujetos implicados en la comunicación (procesos expresivos e interpretativos) y las exigencias del encuentro interhumano (las reglas del juego que rigen la interacción entre ellos, pero también la interacción que supone configurar la expresión adecuada y la interacción que supone interpretar adecuadamente). Entra en juego de modo eminente el lenguaje y la tradición cultural que él representa, y también la

<sup>195</sup> La distinción entre *presencia real* y *presencia intencional* es fecunda para el análisis de las situaciones de comunicación. La *presencia intencional* entre quienes se comunican, que es una presencia espiritual y supone una comunidad de sentido, resuelve a nuestro juicio muchos de los problemas que tienen quienes abordan la comunicación desde una perspectiva puramente espacio-temporal. Cuando decimos que es «un solo momento» lo decimos también *intencionalmente*, no necesariamente temporalmente. Cuando un sujeto escribe una carta a otro, los dos están intencionalmente presentes en ese acto expresivo. Cuando el segundo lee la carta, el primero también está intencionalmente presente tanto en el medio expresivo (la carta) como en ese acto interpretativo de quien lee.

mediación técnica y en algunos casos la tecnológica. Lo que se comunican, como hemos visto, no es algo ya del todo dado en el primer momento, sino que esa comunicación confirma, refuta, reorienta o incrementa creativamente lo antes dado, lo que acrecienta las posibilidades creativas de quienes se comunican.

De nuevo, los procesos de expresión e interpretación de lo expresado pueden describirse de muchas maneras. Lo que ha nosotros nos ha interesado, desde nuestra propuesta, es distinguir dos modos de expresión y dos modos de interpretación, en relación con la doble actitud del hombre sobre la que ya hemos reflexionado. El primero, que dificulta o reduce las posibilidades de la comunicación auténtica (por suponer un reduccionismo en nuestras capacidades cognoscitivas y operativas) y que convierte los medios expresivos en una *mediatización* que *opaca* la realidad sobre la que nos expresamos. El segundo, que hace posible la comunicación creativa, al integrar lo real superobjetivo en una expresión objetiva que *media* entre el hombre y la realidad al permitir que ésta se haga *presente* a través de los medios expresivos, que se tornan casi *transparentes* cuando no nos centramos en los propios medios, sino que se nos manifiesta lo expresado por ellos. En palabras de López Quintás:

«Todo acontecimiento expresivo implica la integración de un medio expresivo y de una realidad expresante en un modo de proceso dinámico de *objetivación* a través del cual la realidad expresante toma cuerpo y se pone de manifiesto *sin renunciar a su condición superobjetiva*. No se trata de un proceso de *objetivación* -o reducción al estado meramente objetivo-, sino de objetivación expresiva, que implica un singular modo de dominio de los medios expresivos. Este dominio hace posible que una realidad se muestre a través de lo sensible como metasensible y conceda a lo sensible una capacidad insospechada de saturación de sentido –es decir, de expresividad- en cuanto vibra poderosamente en el más leve de sus pormenores» (TH: 129).

La *realidad expresante* de la que hablamos puede referirse tanto a una *cosa* que queramos comunicar como a los mismos sujetos que se comunican (al ponerse, ellos mismos, como *objeto* de lo comunicado). El *medio expresivo* incluye desde el rostro de la persona hasta la obra musical, pero, fundamentalmente, nos referimos al lenguaje con el que configuramos los *mensajes* en nuestros actos de

comunicación. Un auténtico comunicador se mide, en este sentido, por ser capaz de dominar los medios expresivos de tal forma que en ellos sea haga presente, en lo posible, la *realidad toda* de lo expresado. El mal comunicador es, por otro lado, incapaz de mostrarnos la realidad sobre la que nos habla, sea porque los medios expresivos que utiliza son opacos, lo que nos impide ver más allá del *mensaje* o de *lo expresado*, sea porque su intención no sea *revelarnos* una realidad, sino confundirnos respecto de la misma. De esta reflexión se siguen varias exigencias del buen comunicador, sobre las que volveremos más adelante: por un lado, el buen comunicador debe conocer muy bien la realidad sobre la que habla, para poder hacerla presente a aquellos con quien se comunica; en segundo lugar, debe dominar los medios expresivos que quiera utilizar para comunicarse; en tercer lugar, debe ser sincero, debe ponerse él en la comunicación. De otro modo, será incapaz de cumplir la misión que esperamos de él.

Cuando analizamos los elementos mediadores de la comunicación –especialmente el lenguaje, pero también la mediación técnica o tecnológica- ya dijimos que el criterio para juzgarlo es su capacidad de *hacer presente* aquello a lo que remiten, con la mayor *densidad de sentido* o *expresividad* posible, de forma que la *expresión* sea un ámbito que no sólo *media* entre la realidad expresada y quien la expresa o la interpreta, sino que esa mediación sea *fecunda*, creativa. Un mal *medio expresivo* -sea por limitación del lenguaje, de la técnica o de la tecnología- lo es también por ser opaco o por distorsionar la realidad que nos pretende presentar.

Esto, del lado de los procesos expresivos. Pero de modo similar nos interesan los procesos interpretativos. En el Capítulo II, en el que proponíamos una epistemología en clave dialógica, no nos preocupamos demasiado por describir el proceso del conocimiento humano, pero sí mucho de constatar dos actitudes para comprender (interpretar adecuadamente) la realidad. Lo mismo podríamos decir a la hora de interpretar los medios expresivos, los mensajes, al sujeto que nos habla, etc. Muy someramente, aunque volveremos también sobre ello, quien interpreta ha de *querer* conocer aquello sobre lo que se le habla, ha de estimar a quien le

habla y debe estar dispuesto a ponerse *por entero* en la comunicación. Esto exige regalar una confianza *a priori* pues, si desconfía de quien se comunica con él, no aceptará nada del proceso<sup>196</sup>. Sinceridad y confianza entre quienes se comunican se acrecientan mutuamente, alentando cada vez a una comunicación más profunda y fecunda. Volveremos sobre esto al analizar las exigencias de la comunicación.

### C) Lo que resulta de la comunicación

El tercer momento, o lo que resulta de la comunicación, se da ya en la misma comunicación, incluso se da cuando ésta no llega o no se logra en plenitud<sup>197</sup>. Pero al ser fruto de ella y obrar en los sujetos cuando el *proceso* ha terminado

---

<sup>196</sup> La confianza es *a priori* porque, sin ella, no hay comunicación posible. O no se creará nada que venga de quien nos habla, o se buscarán segundas intenciones y, en todo caso, la comunicación quedará malograda. Pero es *a priori* por otra razón y es que uno debe confirmar o refutar con criterio propio, después de haber escuchado con apertura, lo que le es propuesto en la comunicación. Es decir, que quien interpreta también ha de ponerse *por entero* en la comunicación, no basta con escuchar acriticamente.

<sup>197</sup> Salvador de Madariaga solía decir: «No se solucionan los problemas. Ellos nos solucionan» Así lo rescata su hija Nieves en: Madariaga, N. de., «Sobre Salvador de Madariaga: paseos con mi padre», en *Cuenta y razón del pensamiento actual*, 1987, nº 26, 5-17.

En el año 1978, Salvador de Madariaga habló para TVE desde su retiro en Bélgica y, preguntado por los retos de la recientemente inaugurada Transición, vino a decir que: los problemas del hombre son siempre los mismos y duran mientras el hombre piensa que debe solucionarlos; pues lo cierto es que, más bien, esos problemas están para solucionarnos a nosotros. Estos problemas son tres. El primero es que el hombre quiere que todos los hombres sean como él, pero la realidad es que cada hombre es distinto de otro. El segundo es que el hombre piensa y quiere creer que es autónomo, independiente y que es bueno no necesitar de los demás, pero lo cierto es que el hombre, desde que nace hasta que muere, necesita de los otros para sobrevivir, para madurar y para crecer en humanidad. El tercero es que en toda sociedad, en toda convivencia, es necesario un mínimo de orden, y el orden exige el ejercicio del poder, pero es fácil que quien ejerza el poder se deje corromper y tienda a abusar del poder. (La cita está tomada de los apuntes personales de este investigador sobre la entrevista; puede no ser una transcripción literal).

Estos problemas nos solucionan porque, en el diálogo, descubrimos qué de común y qué de distinto tenemos con los otros, en qué los necesitamos y en qué nos necesitan, y qué puede corrompernos y qué no; en el modo en que nos posicionamos respecto de estas cosas, que verdaderamente no tienen *solución* (son, más bien, un *misterio* que nos interpela) vamos (auto)revelándonos y (auto)confirmando nuestra vocación personal y nuestra respuesta a las necesidades de los demás. Aunque el diálogo sea muchas veces frustrante o problemático, *nos soluciona* en la medida en que nos revela el sentido de estas cosas y la actitud adecuada para responder con nuestra vida a ellas. Así vistos, los *problemas* pueden *obrar* en nosotros buenos frutos, al modo como Mounier distingue entre el *hacer sobre* algo y el *obrar*, que se hace no sólo por los resultados sobre algo, sino por lo que esa acción opera en nosotros. El intento de comunicación auténtica, como esa búsqueda de unificación existencial, *obra* en nosotros y nos hace mejores aunque cuando la comunicación es frustrada, siempre que no desistamos en la tarea abandonándonos a una incomunicación deshumanizadora.

(aunque la comunicación, hasta que se rompa por alguna razón, sigue presente *en acto*), podemos colocarla al *final*.

Lo que resulta de la comunicación puede examinarse en tres aspectos distintos:

- En primer lugar, por la colaboración que se siga de ese proceso comunicativo, y esto puede ser muy poco (en el caso de situaciones de comunicación breves, operativas o cotidianas) o mucho (en el caso de situaciones de comunicación de las que surjan proyectos de colaboración de diferente envergadura y proyección). La colaboración, que es ya más que *mera* comunicación, es posible precisamente mientras la comunicación siga en acto (siga habiendo entendimiento y comprensión), aunque el proceso como tal ya haya acabado.
- En segundo lugar, lo que resulta de la comunicación es también lo que se opera en los propios sujetos que se comunican: aprendizaje sobre alguna realidad o sobre uno mismo, confirmar o debilitar formas de pensar o de actuar (o de dotar de sentido a la propia vida), sentirse reconocido o confirmado (o todo lo contrario), etc.
- En tercer lugar, la comunicación la creación de unos vínculos entre esas personas articulados a través de diversos medios expresivos que (más allá de la colaboración que exigía el proceso comunicativo concreto) pueden morir tras el proceso o pasar a formar parte de un ámbito de interrelación y enriquecimiento entre los sujetos que se comunican o, incluso, tener un alcance social o cultural, en la medida en que otras personas tienen la posibilidad de acceder a ellos.

Todas estas cosas las veremos despacio al reflexionar sobre los frutos esperables de una buena comunicación y, por vía negativa, de las consecuencias de la mala comunicación, la comunicación frustrada, la incomunicación o la manipulación.

### 5.3. Exigencias de la comunicación

En esta tarea de *secuenciar* la interacción comunicativa, debemos hablar de las *actitudes* que en los sujetos hacen posible dicha interacción. Si se quiere, estas actitudes son *preliminares* en el sentido de que, si ellas no están presentes en los sujetos, la comunicación auténtica es imposible. No obstante, estas exigencias pueden darse en diversos grados sin que ello frustre la interacción comunicativa y el propio acto de comunicación puede fomentarlas, incrementando la madurez (en esta exigencia) de los propios sujetos que se comunican. Dicho de otra forma: la relación entre estas exigencias y la propia comunicación es también *reversible*. Más fidelidad a estas exigencias hace más creativa y valiosa la comunicación; la búsqueda de una comunicación más madura y auténtica nos invita a asumir con mayor radicalidad estas exigencias.

Si la comunicación interpersonal es la forma más elevada de encuentro, las exigencias del encuentro que ya tratamos en el Capítulo II de nuestra investigación son también exigencias de la comunicación. Vamos a recordarlas, aunque para su adecuada justificación remitimos al mencionado capítulo: a) generosidad y apertura de espíritu; b) respeto y voluntad de colaboración; c) evitar el reduccionismo; d) tolerar el riesgo que implica la entrega; e) estar disponible para el otro f) veracidad y confianza; g) el agradecimiento y la paciencia; h) capacidad de asombro y sobrecogimiento; i) la comprensión y la simpatía; j) la ternura, la amabilidad, la cordialidad; k) la flexibilidad de espíritu; l) fidelidad; m) compartir valores y, sobre todo, el ideal de la unidad; n) la capacidad de perdonar.

En rigor, creemos que estas actitudes deben inspirar y orientar los *procesos* comunicativos, desde la interpretación o el conocimiento del hombre de lo real-entorno hasta la articulación de los medios expresivos, la interpretación de los mismos y la consideración mutua entre los sujetos que interactúan. De otro modo, la comunicación caerá en lo banal (lo que, más propiamente, es una comunicación



inauténtica que en nada ayuda al hombre a llevar su vida a plenitud), en una comunicación frustrada o incluso en actos manipuladores.

Como nos toca ahora abordar en concreto el encuentro comunicativo, queremos - sin olvidar el conjunto de las actitudes señaladas-, ofrecer una síntesis de las especialmente relevantes y añadir alguna propia de esta forma de encuentro. Nuestra intención es que en unas pocas exigencias especialmente relevantes en el ámbito de la comunicación queden recogidas implícitamente el conjunto de exigencias ya relatadas. Si una sola de esas exigencias no se cumple, la comunicación es imposible. En la medida en que éstas se cumplen con exigencia, no sólo las posibilidades y la hondura de la comunicación se acrecientan, sino que se hacen más evidentes el resto de exigencias propias del encuentro. Nuestra propuesta de exigencias es la siguiente: a) escucha activa y silencio interior; b) al menos dos sujetos intencionalmente presentes y con una intencionalidad compartida; c) un logos compartido; d) veracidad y confianza; e) capacidad de perdonar.

#### A) La escucha activa y el silencio interior

La primera exigencia de la comunicación es *la actitud de escucha activa y la presencia de silencio interior*. La escucha activa consiste en poner todos nuestros medios (físicos y mentales) a nuestro alcance para comprender lo que nos quieren decir, así como para manifestarle a quien nos habla nuestro interés por comprenderle. Debemos entender *escucha* en sentido amplio (así como Quevedo, en la lectura, habla de «escuchar con los ojos a los muertos»<sup>198</sup>). Si la *escucha* es condición de posibilidad de la comunicación, la buena escucha, además, nos permite ahondar en aquello sobre lo que se nos habla, así como en la comprensión sobre quien nos habla y en las posibilidades de que nuestra *respuesta* sea más creativa. En el caso de la comunicación interpersonal, además, la escucha activa mejora la predisposición de quien nos habla, reduce la ansiedad de quien tiene la

---

<sup>198</sup> QUEVEDO, F. de., *Antología poética*, Espasa Calpe, colección Austral, Madrid 2002, 111.

palabra e incrementa las posibilidades de una fecunda colaboración (no sólo porque nos comprendemos mejor, sino porque estamos más dispuestos a colaborar con quien nos escucha). Así lo entienden no sólo psicólogos que proponen la escucha como sanación de la persona<sup>199</sup>, sino quienes se dedican a fomentar las habilidades comunicativas en el mundo de la empresa<sup>200</sup>.

El tema de la escucha ha sido resaltado como nuclear no sólo entre quienes reflexionan sobre la comunicación, sino, en general, entre quienes la entienden como «primera piedra del templo de la sabiduría»<sup>201</sup>. La escuela pitagórica hacía del silencio y la escucha la piedra angular de todo su saber, hasta el punto de identificar el *logos* como la música callada del mundo, que no podemos oír porque es constante, pero a la que conviene descubrir para poder vivir en armonía con el cosmos. El Deuteronomio, antes de proceder a relatar el decálogo que Dios entrega a los hombres por medio de Moisés, empieza con la expresión «*Shemá, Israel*» («Escucha, Israel», *Dt*, 6, 4), mandato sin el cuál no puede atenderse a los otros diez, y que son las dos primeras palabras y el nombre de una de las plegarias más importantes del pueblo judío. El silencio es también la primera piedra de la sabiduría monástica, articulada ya por San Benito en su Regla, cuyo prólogo empieza: «Escucha, hijo, los preceptos de un maestro e inclina el oído de tu corazón»<sup>202</sup>. En la propuesta<sup>203</sup> para una Filosofía de la Religión (y una Antropología Metafísica) Karl Rahner define al hombre como «oyente de la Palabra»: de tal forma que lo que constituye ontológicamente al hombre, es la posibilidad de escuchar la Palabra de Dios. Más allá de las implicaciones que esto tiene en otras disciplinas, lo que nos revela Rahner es que el hombre es, antes que nada, *oyente*, un *oyente* al que no satisface sólo lo que puede escuchar (físicamente) de este mundo y de los otros hombres.

---

<sup>199</sup> POLAINO, A. *Aprender a escuchar. La necesidad vital de comunicarse*. Planeta, Planeta Testimonio, Barcelona 2008. GUIX, X., *Ni me explico, ni me entiendes. Los laberintos de la comunicación*, Granica, Barcelona 2004.

<sup>200</sup> GOLEMAN, o.c., 162 y ss. MØLLER, o.c., 99. HOFSTADT ROMÁN, C. J., VAN-DER, *El libro de las habilidades de comunicación*. Díaz de Santos, Madrid 2003, 77-88.

<sup>201</sup> Frase atribuida a Pitágoras. Cf. VIDAL GUZMÁN, G., *Retratos de la antigüedad griega*. Rialp, Madrid 2006, 69.

<sup>202</sup> *Regla de San Benito*, traducción de García M. Colombás, m.b. y Emiliano Ozaeta, m.b., Monte Casino, Zamora 1994.

<sup>203</sup> *Oyente de la Palabra*.

La literatura fantástica contemporánea nos regala también reflexiones acerca de la importancia de la escucha. En boca de Michael Ende, por ejemplo, podemos escuchar que la gran virtud de Momo es la escucha:

«Necesitaban a Momo, y se preguntaban cómo habían podido pasar sin ella antes. [...] Pero, ¿por qué? ¿Es que Momo era tan increíblemente lista que tenía un buen consejo para cualquiera? ¿Encontraba siempre las palabras adecuadas cuando alguien necesitaba consuelo? ¿Sabía hacer juicios sabios y justos?

No, Momo, como cualquier otro niño, no sabía hacer nada de eso.

Entonces, ¿es que Momo sabía algo que ponía a la gente de buen humor? ¿Sabía cantar muy bien? ¿O sabía tocar un instrumento? ¿O es que -ya que vivía en una especie de circo- sabía bailar o hacer acrobacias?

No, tampoco era eso.

¿Acaso sabía magia? ¿Conocía algún encantamiento con el que pudiera ahuyentar todas las miserias y preocupaciones? ¿Sabía leer en las líneas de la mano o predecir el futuro de cualquier otro modo?

Nada de eso.

Lo que la pequeña Momo sabía hacer como nadie era escuchar. Eso no es nada especial, dirá, quizás, algún lector; [...] Pues eso es un error. [...]

Momo sabía escuchar de tal manera que a la gente tonta se le ocurrían, de repente, ideas muy inteligentes [...]

Sabía escuchar de tal manera que la gente perpleja o indecisa sabía muy bien, de repente, qué era lo que quería. O los tímidos se sentían de repente muy libres y valerosos. O los desgraciados y agobiados se volvían confiados y alegres. Y si alguien creía que su vida estaba perdida y que era insignificante [...] y le contaba todo eso a la pequeña Momo, le resultaba claro, de modo misterioso mientras hablaba, que tal como era sólo había uno entre todos los hombres y que, por eso, era importante, a su manera, para el mundo.

¡Así sabía escuchar Momo!»<sup>204</sup>.

Rahner, por vía especulativa y Ende, por vía narrativa, nos revelan cómo la escucha es *don* de sí y *acogida* del ser, capaz de fecundar la vida del hombre llevándola a sus instancias más altas. A lo que todos estos apuntan, en cierto modo, es a que, si el hombre *escucha de verdad*, lo demás se le dará por añadidura.

<sup>204</sup> ENDE, M., *Momo*, Alfaguara, Madrid 1985, 25-26.

Cuando Lucas reflexiona sobre la soledad del hombre<sup>205</sup>, fundada en su incomunicabilidad radical, distingue formas de soledad inauténticas (fruto del rechazo, la marginación, el conflicto, etc.) que pueden desembocar en la depresión, el abatimiento o, incluso, el suicidio; y entre formas de soledad auténticas, que son condición de posibilidad de apertura, *escucha* en sentido amplio, que hace posible la comunicación personal, la dimensión *kenótica* (vaciar de exterioridad «para llenarse de interioridad y volver a los demás más ricos y cargados de profundidad»<sup>206</sup>), la *teofánica* (en la que se manifiesta Dios) y la *creadora* (que no sólo es acción creativa, sino superación del abandono).

Ahora bien, la escucha activa, así entendida, no puede entenderse como mera técnica. La escucha activa sólo es posible como fruto del silencio interior. Todos los autores citados hasta ahora (incluso quienes lo abordan desde el punto de vista de las habilidades comunicativas en la empresa, cuando hablan del ruido interior) establecen este vínculo y si la escucha ha sido incluida recientemente como una de las habilidades comunicativas fundamentales en la literatura sobre el tema, la razón habrá que buscarla no en que el hecho de que ignoremos que escuchar es importante (lo que parece evidente), sino en el hecho de que, aunque lo sepamos, no somos capaces de hacerlo. A nuestro juicio, José Antonio Pagola ha sabido articular agudamente en una pequeña obrita<sup>207</sup> la relación entre escucha, silencio interior y vida plena (y ruido exterior, superficialidad, falta de unificación interior y alienación de la persona), en el contexto de la sociedad contemporánea y por contraposición con la vida monástica.

Por esto, la escucha activa, fruto del silencio interior, es toda una ascesis que requiere un esfuerzo importante sobre uno mismo. Empieza por acallar nuestro ruido interior (lo que nos urge, lo que nos apetece, lo que nos preocupa, lo que querríamos decir, etc.); supone también cierta flexibilidad de espíritu (acallar

---

<sup>205</sup> Cf. *Horizonte vertical*, 298-309.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 306.

<sup>207</sup> PAGOLA, J. A., *El silencio y la escucha en la cultura del ruido y la superficialidad*. Idazt, San Sebastián 2001.

nuestros prejuicios, no aplicar nuestros esquemas mentales a lo que el otro nos dice, sino ser capaz de ponernos en los suyos pues, de otro modo juzgaremos erróneamente lo que nos quiere decir); tener paciencia (ajustarnos sus ritmos naturales); prestar toda nuestra atención al otro (no sólo a lo que dice, sino a su intención); otorgarle al otro la confianza en su sinceridad y estimar realmente lo que nos quiera decir; estar dispuesto a cambiar el modo de pensar; no juzgar al otro ni a sus ideas (ni *a priori* ni durante el proceso de comunicación); no pretender adivinar lo que el otro dice (aunque estemos hartos de *escuchar* siempre lo mismo) ni querer anticipar conclusiones; tener empatía; no dejar que lo emocional que provoca en nosotros opaque lo que el otro *realmente* está queriendo decir; etc.

Conviene decir que la escucha activa y el silencio interior no sólo son necesarias para quien *escucha*, sino que también lo son para quien *habla*. Quien inicia una interacción comunicativa ha de tener al menos intencionalmente presente a su interlocutor, y esto significa que articulará los medios expresivos atendiendo fundamentalmente a la comprensión por parte de aquel a quien se dirige. En el contexto de la auténtica comunicación, más importante que una elocución brillante o que quedar bien es ser comprendido. Además, *la palabra y la acción relevantes son fruto del silencio reverente*. Sólo quien es capaz de una auténtica escucha activa y de un hondo silencio interior puede pronunciar palabras y emprender acciones creativas, no sólo por su hondura y densidad expresiva, sino también por su pertinencia para el contexto y los interlocutores.

Así entendida, vemos cómo la escucha activa y el silencio interior recogen prácticamente la totalidad de las exigencias del encuentro, y una ascesis en esta actitud, que es acogida de lo real y del otro, es una ascesis que perfecciona la mayoría de las exigencias del encuentro: generosidad y apertura de espíritu; respeto y voluntad de colaboración; evitar el reduccionismo; tolerar el riesgo que implica la entrega; estar disponible para el otro; paciencia; capacidad de asombro y sobrecogimiento; comprensión y simpatía; la ternura, amabilidad, cordialidad; y flexibilidad de espíritu.

## B) Presencia intencional e intencionalidad compartida

*La existencia de al menos dos sujetos intencionalmente presentes y con una intencionalidad compartida* es la segunda exigencia de la comunicación. Sin ella, la comunicación es imposible. Esta exigencia descarta algo así como una *comunicación solitaria*, expresión que, como dijimos, remite a una actividad pertinente en el ámbito de la introspección, aunque la expresión resulta impropia. Que ambos sujetos estén *intencionalmente presentes* exige que se pongan ellos por entero en la comunicación, supone generosidad y apertura de espíritu, estar disponible para el otro, fidelidad al otro, etc. La *intencionalidad compartida* que tienen es el propio sentido de la comunicación: *entendimiento, comprensión y colaboración*. Esta intencionalidad es muchas veces implícita, pues *naturalmente* todo acto comunicativo busca esto. Pero también puede explicitarse: entender qué, comprender qué y por qué, colaborar en qué o para qué, etc. Muchas veces, de hecho, conviene explicitarla, pues puede ahorrar muchas confusiones (por ejemplo, conviene distinguir cuando hablamos de nuestros sentimientos hacia algo y no de la realidad de ese algo; distinción que aclararía muchos de los problemas comunicativos cuando la intensidad emocional es alta).

El propio Habermas, en su mirada limitada, pero brillante, sobre la acción comunicativa, se cuida mucho de encontrar la validez de un acuerdo comunicativo, pues en la aceptación del diálogo uno se vincula a lo que se dice, y debe aceptar «*sin reserva alguna*»<sup>208</sup>, su papel de forma que «se establece una relación interpersonal entre hablante y oyente que tiene efectos coordinadores», lo que obliga a que el oyente oriente «su acción conforme a las obligaciones de acción convencionalmente establecidas»<sup>209</sup>. Porque una vez aceptada la acción conjunta. Aunque no emplea la palabra *fidelidad*, se cuida mucho de reconocer la necesidad de mantener el compromiso adquirido en las acciones comunicativas

---

<sup>208</sup> O.c., I: 377.

<sup>209</sup> O.c., I: 380.

para que éstas sean posibles. En estas reflexiones vemos las exigencias que supone el orientarse hacia una intencionalidad común.

Esta intencionalidad compartida, además de exigencia, es impulso para la comunicación, pues revela ese *compartir sin pérdida* que es *además ganancia* al menos, en el entendimiento y la comprensión, si no también en la colaboración hacia un objetivo común, sea de orden sapiencial o pragmático.

Por vía negativa, cuando esta intencionalidad no es compartida puede serlo por dos razones. La primera, por falta de comprensión respecto de las exigencias y el sentido de la comunicación, lo que conducirá a una comunicación infructuosa o frustrada. La segunda, porque al menos uno de los interlocutores *use* los medios comunicativos con una *intencionalidad oculta*, no buscando el entendimiento y la comprensión, sino otros objetivos. Son lo que Habermas llamaría *acciones estratégicas* y que nosotros nos atrevemos a llamar *manipulación*, pues bajo la apariencia de una acción que se dirige a la inteligencia y busca procurar entendimiento y comprensión, en realidad busca rehuir nuestra inteligencia orientando nuestra acción hacia algo no suficientemente esclarecido para nosotros. Rescataremos el tema de la manipulación más adelante.

### C) Un 'logos' compartido

La tercera exigencia de la comunicación es la necesidad de un *logos* compartido. *Logos* debe entenderse aquí atendiendo a la reflexión que hicimos sobre las aportaciones del pensamiento dialógico a la Metafísica. En síntesis: a) que la realidad es a un tiempo estructurada y dinámica; y que el dinamismo de la realidad no debilita su dimensión estructural, sino que la adensa en sí misma y la promueve al vincular su participación en realidades entitativamente superiores; b) que el dinamismo propio de la realidad no es dialéctico (lucha o dominio) sino dialógico, fruto de un encuentro amoroso e integrador que exige donación y se orienta a la unidad (que no uniformidad); y c) que en el contexto de reflexión

sobre el hombre en trato con la realidad distinguimos tres sentidos de la expresión griega *logos*: orden y sentido de la realidad; orden y sentido de nuestro pensamiento o cosmovisión; orden y sentido de nuestra expresión, en la estructuración jerárquica que ya hicimos de estos tres sentidos.

Recordemos también que la expresión *diálogo* es griega y está compuesta por *día* (preposición muy rica que puede traducirse por *a través de* en el sentido también de *continuamente* o *hasta el fin*) y *logos* (que en griego puede tener la significación de *orden y sentido*, en referencia a la realidad, al pensamiento y a la palabra, no sólo como *nombre* u orden, sino también como *verbo* o dinamismo, sentido). Quizá por eso entendió Sócrates que el método propio de la filosofía es el diálogo y con toda seguridad, por esto mismo, entiende Jaspers que el fin de la filosofía es la comunicación y que ésta sólo puede darse en la «participación» de los hombres en lo real, lo cuál es inseparable «del ser verdad»<sup>210</sup>.

En este sentido, el diálogo interpersonal cabe entenderlo como el modo en que los hombres se vinculan entre sí, a través del *logos* (penetración en lo real desde el pensamiento y la expresión), en orden a su perfeccionamiento mutuo en el conocimiento y el amor. Perfeccionamiento que supone el (auto)revelarse y (auto)confirmarse mutuamente, en orden a su comprensión (intelectual y amorosa) de la realidad, de sí mismos como comunidad humana, y de su situación existencial respecto del fin último de toda la realidad. El vínculo que hace posible el diálogo es, en su raíz, vínculo en la verdad y el amor. El motor del auténtico diálogo es el amor por la verdad y por el otro, pero dicho motor sólo tiene recorrido en el cauce de la verdad. Sin verdad, como ahora veremos, el vínculo entre los hombres (y entre los hombres y lo real) no es *efectivamente* posible. Sin amor, el vínculo sólo puede banalizarse, malograrse o, incluso, destruirse.

En las teorías de la comunicación, del *logos* compartido suele limitarse al código. Sin un código compartido la comunicación es muy difícil, pero, ¿imposible? Es evidente que un código común lo es por referencia a un sistema conceptual más o

---

<sup>210</sup> O.c., 30.



menos también compartido. También es evidente que ese sistema conceptual compartido lo es por referencia a una realidad que dicho sistema trata de objetivar. Esa realidad compartida debe entenderse como *lo real* en general, pero también como el contexto específico de una interacción comunicativa.

La referencia a lo real hace posible que quienes no comparten un código sí puedan comunicarse, en la medida en que aprenden el código del otro por referencia a lo real<sup>211</sup>. La referencia a lo real salva también la distancia posible entre dos formas radicalmente distintas de entender las cosas. Si quienes se comunican tienen cada uno dos cosmovisiones muy diferentes entre sí, aunque aprendieran un mismo código no podrían entenderse entre ellos, pues las palabras comunes remitirían, si no a significados diversos, a sentidos muy distintos. Tenemos experiencia de esto en muchas situaciones de comunicación cotidianas (especialmente entre personas de distinto sexo y en el diálogo intergeneracional), pero el Estado de la Cuestión de esta investigación (en el que planteábamos qué entienden unos y otros por *comunicación*) es también buen ejemplo de esto.

Por estas razones, la tensión del lenguaje hacia el pensamiento y de éste hacia la realidad resulta esencial para la comunicación. Sin un referente real cognoscible por quienes se comunican (sin verdad), la comunicación sí que es radicalmente imposible. Lo ponen de manifiesto las pruebas por reducción al absurdo que la Teoría del Conocimiento realista hace del subjetivismo y del relativismo. Si cada sujeto no tiene más criterio de verdad (para la convivencia y la acción en el mundo) que su propia subjetividad, cuando esa subjetividad no coincida con la de otro (cosa bastante probable, visto el punto de partida), la única relación posible entre ambos es la indiferencia o la violencia<sup>212</sup>. Lo dicho de los sujetos en el caso

<sup>211</sup> De ahí que a la hora de aprender un idioma sea más adecuado convivir con quienes lo hablan y donde lo hablan que utilizar un diccionario y una gramática. Diccionario y gramática son traducciones de códigos que suelen quedarse en el ámbito del sistema conceptual, por lo que las *traducciones* ponen en común lo que de universal hay entre ambas cosmovisiones, pero no revelan por entero la riqueza que encierra el código del otro por su referencia a lo real-entorno o a su mundo. Estas limitaciones son las que tratan de superar la Exégesis y la Hermenéutica.

<sup>212</sup> Violencia al menos intelectual, si no física. Pues si el único criterio es la subjetividad de uno o de otro, una tendrá que imponerse a la otra; o una a la otra en unas cosas y la otra a la una en otras cosas, lo que supone renuncias de una subjetividad frente a la otra sin ningún criterio más que el capricho de las subjetividades. Por otro lado, si el criterio es el capricho de cada subjetividad, no

del subjetivismo puede decirse de las culturas (o civilizaciones) en el caso del relativismo. Si el único criterio de verdad (para la convivencia y la acción entre unos y otros pueblos) es la propia cultura, la relación entre diversas culturas sólo puede ser la indiferencia o la imposición (sea cultural o material). El vínculo entre los hombres y entre los pueblos sólo es posible, como dijimos, por referencia a la verdad.

La distinción entre los tres sentidos de *logos* en el ámbito de la comunicación y su vinculación jerárquica no es, por lo tanto, caprichosa. En primer lugar, porque, como hemos visto, orienta la propia interacción comunicativa: las palabras para manifestar y aquilatar el pensamiento, el pensamiento para revelar la realidad. En segundo lugar, porque esa distinción permite fundamentar la creatividad en la comunicación, creatividad posible en los tres órdenes (acrecentamiento de lo real, de nuestra comprensión y de nuestras capacidades expresivas) por su interferencia mutua, como ya hemos explicado varias veces. En tercer lugar, porque nos permite descubrir la causa de disfunciones en la comunicación. Por ejemplo: la distancia entre lo que expreso y lo que pienso revela falta de sinceridad y compromiso en la comunicación y abre la reflexión sobre la vida inauténtica (no vivir socialmente en la verdad es no vivir en la propia verdad) y sobre los procesos manipuladores (de engaño a nuestros interlocutores). La contradicción entre lo real y lo que pienso pone de manifiesto el error. En buena medida, el diálogo es precisamente un acortar distancias y superar contradicciones entre *lo real*, *lo que pienso* acerca de lo real y *cómo me posiciono* ante la realidad<sup>213</sup>.

Así entendida, la exigencia autoimpuesta entre quienes se comunican de caminar juntos hacia el *logos* y a través del *logos*, nos pone en trance de cumplir varias exigencias del encuentro, especialmente el agradecimiento; la capacidad de asombro y sobrecogimiento; la comprensión y la simpatía; la flexibilidad de

---

hay razón para que la más fuerte (intelectual o físicamente) se imponga sobre la más débil. Así se entienden afirmaciones del tipo «el infierno son los otros».

<sup>213</sup> Así entendido, el diálogo, lejos de pretender la imposición de un criterio subjetivo sobre otro criterio subjetivo, pretende el alumbramiento del sentido de la vida (en general y en cada situación) de quienes dialogan, salvándonos mutuamente del error. Así podríamos formular nosotros, permítasenos el juego de palabras, que gracias a la comunicación auténtica «el cielo son los otros».

espíritu; la fidelidad (en la verdad y en el amor)<sup>214</sup>; y, sobre todo, compartir valores y proyectos de convivencia a la luz del ideal de la unidad. Dichas exigencias tienen su motor unificador bajo el vínculo del amor. Por eso decimos que el amor fecunda el vínculo entre los sujetos que se comunican y entre ellos y la realidad que hace posible la referencia a la verdad.

#### D) Un clima de veracidad y confianza

La cuarta exigencia de la comunicación es *la veracidad y la confianza*. Esta exigencia ya la explicamos tal cual al desarrollar las exigencias del encuentro. La vertebramos ahora en relación con lo que hemos reflexionado sobre el hecho de la comunicación. En síntesis, decíamos que el hombre es un ser dotado de intimidad que puede manifestarse tal como es o como no es<sup>215</sup>. Cuando no se manifiesta como es, introduce un velo o una máscara que opaca la relación con el resto de hombres, falsificándola o banalizándola. Su expresividad toda, también sus palabras, lejos de ser cauce de vida creativa, son repliegue sobre sí mismo en una soledad que impide el encuentro. Este plegarse del sujeto puede despertar desconfianza en el resto de sujetos, de forma que éstos también replieguen su intimidad, se pongan una máscara y reduzcan el ámbito de trato a lo meramente funcional, a lo políticamente correcto, a lo *social* en el peor sentido de la expresión utilizado por Buber (el *parecer* en lugar del *ser*), a la convivencia en el contexto de una sociedad-masa, no de una comunidad de personas.

Cuando, por el contrario, un sujeto dotado de intimidad se revela tal cuál es, con franqueza y transparencia, rehuye toda máscara o velo. Su expresividad toda, especialmente sus palabras, se vuelven cauce de vinculación entre intimidades, posibilitando la comunicación y la vida creativa. Esta actitud de *veracidad* del

<sup>214</sup> Ya dijimos cuando tratamos de la *intencionalidad* cómo Habermas plantea el tema de la *fidelidad* a la *promesa* que supone la acción comunicativa que, en su análisis, es la orientación al entendimiento.

<sup>215</sup> En el contexto de una interrelación personal auténtica, donde los sujetos han de hacerse *presentes*, no caben medias verdades o verdades parciales. No hablamos del contenido de la comunicación -siempre limitado-, sino de la manifestación auténtica o no del propio ser en una situación determinada.

sujeto respecto de sí mismo es arriesgada, por lo que exige *a priori* una actitud de *confianza* que le hace *confidente* (que remite a una confianza radical en el ser, sobre la que insisten autores como Marcel o Buber), lo que acelera el encuentro comunicativo (IC: 169-170). En la comunicación cobramos especial conciencia de que la persona no crece a fuerza de plegarse sobre sí, sino tornándose disponible.

Por esto autores como Buber insisten en que, para que la comunicación sea tal, y no mera habladuría, lo primero es que quienes se comunican legitimen al otro como alguien con quien estar dispuesto a vincularse, de forma que estén dispuestos a ponerse por entero en la comunicación, de forma que unos y otros se hagan *presentes* –mostrarse y comprenderse mutuamente como totalidad-. Ese ponerse por entero significa no sólo decir verdad, sino decir, confiadamente, toda la verdad que deba ser dicha, y no sólo la verdad respecto del tema, sino la verdad de los propios sujetos respecto de ese tema (sin merma ni desviación)<sup>216</sup>.

Como la palabra y el lenguaje son cauces privilegiados del despliegue personal, la intimidad de los sujetos que se comunican se despliega y desarrolla especialmente en la interacción comunicativa. Dicho con otras palabras, la comunicación es *medio* privilegiado *en* el que se desarrolla la persona. En la medida en que la comunicación nace en clima de veracidad y confianza, el desarrollo de la persona como tal y en su vida social será fecundo. Si la comunicación carece de este clima, y se reduce a banal *medio para* transmitir contenidos, o si hay error, falsedad o desconfianza *en* la comunicación, ésta agostará la propia intimidad personal y la vida social. Por eso decía Jaspers que «sólo en esa comunicación, en la que la libertad se enfrenta a la libertad en plena solidaridad, cabe la certeza de ser propiamente»<sup>217</sup>, y que sólo en esa comunicación se realiza aquella verdad que da contenido a la propia vida.

También resaltamos en su momento la interna vinculación entre veracidad y confianza. La veracidad es una actitud que el sujeto puede formar por sí mismo,

---

<sup>216</sup> No ya *su verdad* en cuanto que contenido de conciencia, sino su *verdad existencial*, en cuanto que referencia a su propia vida y a su finalidad.

<sup>217</sup> *O.c.*, 29.

no dejando que ni lo falso ni la apariencia velen la verdad de lo que dice o la verdad de lo que es; en el ámbito concreto de la comunicación, la veracidad tiene que ver con asumir la exigencia de una presencia intencional de la toda la persona en la interacción comunicativa, así como asumir intencionalmente la orientación al entendimiento, la comprensión y la colaboración. Pero la confianza es siempre un regalo que quien se comunica ofrece *a priori* a su interlocutor. En primer lugar, por tolerar el riesgo de hacerle *confidencias*. En segundo lugar, por concederle *crédito* sin pedirle *aval*: aceptar su palabra y su persona y dar por buena -honesta- la intencionalidad de su interacción. Supone también poner entre paréntesis prejuicios, miedos o intereses antes y mientras dure la interacción comunicativa. Sin el *a priori* de confianza, el sujeto ni será veraz, ni estará abierto a lo sorprendente o valioso que el otro pueda ofrecerle, ni generará en el otro la confiabilidad necesaria para que pueda ésta a su vez ser confiado y veraz. Cuando uno sólo de los que se comunican sospecha de las palabras, la intención o la persona con la que se comunica, por muy veraz y bienintencionada que sea ésta, la otra no podrá comprenderla adecuadamente. Así, sólo en clima de mutua confianza se hace posible la comunicación *en verdad* entre las personas. Una vez creado el clima de confianza, la veracidad es una exigencia para mantenerlo, confirmarlo y alimentarlo.

El clima de veracidad y confianza sustenta y acrecienta todas las exigencias del encuentro: generosidad y apertura de espíritu; respeto y voluntad de colaboración; evitar el reduccionismo; tolerar el riesgo que implica la entrega; estar disponible para el otro; agradecimiento y paciencia; capacidad de asombro y sobrecogimiento; comprensión y simpatía; ternura, amabilidad, cordialidad; flexibilidad de espíritu;) fidelidad; compartir valores y, sobre todo, el ideal de la unidad; así como la capacidad de perdonar.

El clima de veracidad y confianza acrecienta así mismo el vínculo ineludible en el diálogo del que hablamos al plantear la exigencia del logos. Verdad y amor entre los hombres brotan, se acrecientan y maduran sólo en clima de veracidad y confianza. El clima de comunicación sincera y confiada en el compartir ideas,

proyectos, actividades, sentimientos y la propia intimidad es el más adecuado para el desarrollo integral de la persona, para el (auto)revelarse y (auto)comprenderse y para descubrir la propia vocación en relación con los demás y el bien común e, incluso, como decía Jaspers, para que se haga presente, indirectamente, la presencia de Dios, en el amor entre hombre y hombre<sup>218</sup>.

#### E) La capacidad de perdonar

La quinta exigencia para una comunicación auténtica es *la capacidad de perdonar*. Aunque López Quintás no aborda la cuestión del perdón entre estas exigencias del encuentro, nosotros sí la explicamos en su momento. Rescatamos entonces las reflexiones de Arendt al respecto, no sólo por ser una autoridad académica en el ámbito de la convivencia política, sino por ser un referente moral en su condición de judía en el contexto del nazismo. A pesar de su historia, Arendt insiste en que sólo la capacidad de perdonar es capaz de superar la irreversibilidad de los errores cometidos. Sólo la capacidad de perdonar nos lleva a que, plasmado el desencuentro por culpa de uno de los sujetos, queramos crearlo de nuevo o retomarlo donde se quedó. Perdonar sirve, decíamos, para «deshacer los actos del pasado». Es la única manera de volver a empezar una vez llegados a un callejón sin salida. La imposibilidad del perdón, como el exceso de firmeza, lleva a la parálisis y a la inacción, no sólo después de cometer un error cuyo peso nos aplasta de por vida, sino incluso ya antes de actuar, por miedo a las consecuencias que tendría el que la acción saliera mal.

Esto, que resulta cierto del encuentro en general, cobra una importancia decisiva en los ámbitos de la convivencia y la comunicación. Cuando expusimos la doble actitud del hombre (sea en trato con el mundo o con los otros hombres), dijimos que la adecuada era la que situaba al hombre en la relación Yo-Tú; mientras que la relación Yo-Ello, especialmente entre los hombres, supone rebajar su consideración y dignidad. Sin embargo, el propio Buber recuerda cómo lo

---

<sup>218</sup> O.c., 30.

*habitual* -por propia limitación humana- es caer constantemente en la relación Yo-Ello.

Es importante enfatizar aquí lo de *limitación humana*. Caer en la relación «Yo-Ello» puede ser consecuencia del desconocimiento (del modo de conducirse adecuadamente) o del desamor (de la falta de interés por conducirse adecuadamente), pero lo es, también, de la propia limitación humana. Por eso, algunas veces, no basta el dominio de las técnicas comunicativas, el conocimiento del sentido de la comunicación y la voluntad firme para lograrlo. Aun dándose los tres requisitos de forma habitual, sería difícil tenerlos siempre presentes<sup>219</sup>; aun teniéndolos presentes, no siempre sabemos articularlos adecuadamente; y aun articulándolos adecuadamente, no siempre alcanzamos con plenitud *el acto de comunicación* esperado. Esto apunta no sólo a la necesidad del perdón cuando falta conocimiento o amor, sino a la aceptación radical del otro en sus limitaciones<sup>220</sup>. Si entre los hombres no disculpáramos -perdonáramos- la ausencia siquiera momentánea de dicha actitud, la convivencia sería imposible.

Por otro lado, la *comunicación en acto*, si bien intencional y naturalmente querida por los hombres desde el principio, es también una *meta*, un logro fruto de un proceso no exento de dificultades, malentendidos, renunciaciones y desviaciones. Por eso la comunicación interhumana ha sido objeto especial de la Psicología en los últimos años y su investigación ha fructificado en la identificación de multitud de obstáculos que dificultan la comunicación, como los prejuicios, los horizontes de sentido distintos, los juicios sobre el otro, el querer tener razón, el tener que decir la última palabra, las inferencias arbitrarias, las creencias, las discusiones, los enfados, el peso de las emociones, la distancia entre lo que se dice y lo que se hace, las expectativas sobre el otro o sobre la comunicación misma, etc.

<sup>219</sup> Mantener en cada interacción interhumana una tensión de *presentificación*, de atención a la totalidad del otro y de presencia de mi propia totalidad en el trato con el otro, exige una ascesis heroica.

<sup>220</sup> También, por su orientación hacia una plenitud no obtenida nunca, o apenas obtenida pero no sostenida siempre, la radical búsqueda de comunicación plena y jamás lograda es un anhelo de trascendencia.

Algunos de estas variables permiten un aprendizaje sobre el modo adecuado de comunicarse con el otro; otras, revelan las exigencias morales que supone la comunicación auténtica (todas las exigencias del encuentro varias veces mencionadas). En todo caso, lo que ponen de manifiesto es que la comunicación es una meta difícil no exenta de frustraciones respecto de algo en lo que, muchas veces, nos va la vida: discusiones sobre nuestra vocación, trabajo, familia, matrimonio, hijos, relaciones sociales, justicia, política, etc. Si los intentos de comunicación no se orientan por el vínculo de verdad y amor y, cuando pierden la senda, no son capaces de retomar el camino gracias al perdón, la comunicación entre los hombres sería imposible. Por eso la capacidad de perdonar es, primeramente, exigencia ineludible en el camino de una comunicación auténtica. La confianza en que el perdón será concedido, es esperanza que renueva, alienta y anima a la creatividad en futuras interacciones comunicativas.

#### **5.4. Los frutos, o lo que resulta de la auténtica comunicación**

En nuestra tarea de *secuenciar* la interacción comunicativa, toca ahora hablar de los frutos de la comunicación. Estos frutos son *lo que resulta* de la comunicación en un triple sentido. Por un lado, como resultados efectivos de los procesos comunicativos; por otro, como lo que esos procesos mismos *obran* y *actúan* en cada uno de los que se comunican; por último, como enriquecimiento de la misma relación (interpersonal o comunitaria) de quienes se comunican entre sí.

Los frutos de la comunicación están internamente vinculados con la finalidad o el sentido de la comunicación, que ya sintetizamos como el entendimiento, la comprensión y la colaboración. Ahora bien, esta finalidad (y los frutos que proporciona perseguirla) no se dan sólo *al final* del proceso, sino también *en el proceso* mismo. Por eso hemos insistido en varias ocasiones en que atender sólo a los resultados de la comunicación es injusto y, a veces, desalentador, cuando lo efectivo al final del proceso no se corresponde con las expectativas iniciales.



Aunque el proceso no finalice según lo esperado, conviene atender a lo que el mismo proceso ha operado en quienes se comunican y en la propia relación entre quienes se comunican.

Si la comunicación es una forma relevante de encuentro, los frutos del encuentro serán también frutos de la comunicación auténtica. Ya explicamos los primeros en el Capítulo II, sintetizándolos en cuatro: a) acrecentar la creatividad humana; b) otorgar energía espiritual; c) incrementar la madurez personal; y d) descubrir y realizar el ideal de la vida (la unidad). Allí remitimos para referir su adecuada justificación, sentido y alcance. Aquí nos toca ponerlos en diálogo con los frutos específicos del encuentro comunicativo. Como los primeros los hemos ido desgranando a lo largo de todo este capítulo, creemos suficiente hacer una exposición sintética en beneficio de mostrar mejor la adecuada articulación entre ellos. Conviene recordar que, aunque enumeremos los frutos, y esa ordenación remita a una cierta jerarquía<sup>221</sup>, éstos no se dan *consecutivamente*, uno detrás de otro, sino se despliegan y potencian en referencia mutua.

A) Inaugurar o acrecentar un vínculo de entendimiento, comprensión y colaboración

El primer fruto de la interacción comunicativa entre los sujetos es *inaugurar un vínculo de entendimiento, comprensión y colaboración* entre los hombres. Sin este vínculo, el desarrollo personal y social es imposible. Ese vínculo es vertebrado por una serie de medios expresivos capaces de dar cuenta de todo<sup>222</sup> lo real, manifestándolo, ordenándolo y estructurándolo jerárquicamente y poniéndolo en común entre los sujetos que se comunican. Ese *objetivar* la realidad sin reducirla a *mero objeto* facilita las posibilidades de crítica, refutación, confirmación,

<sup>221</sup> La jerarquía implícita supone: primero, la existencia de sujetos; segundo, la relación entre éstos y los frutos que se operan *en esa relación* gracias a la interacción comunicativa; tercero, lo que opera dicha relación *en* los sujetos y *en* la comunidad que configuran y estos frutos son enumerados además por cómo operan más específicamente en la inteligencia, en la voluntad y en la acción. Por último, haremos una síntesis unificadora de todo lo anterior.

<sup>222</sup> *Total* en el sentido de *totus*, no de *totaliter*.

profundización, extensión, etc. sobre lo real. Permite también que esta labor sea comunitaria (lo que la extiende no sólo a la participación de una comunidad humana temporalmente delimitada, sino que posibilita la acumulación y el incremento propio de la comunicación intergeneracional, lo que solemos llamar *tradición*). Permite, por último, una colaboración también distendida en el espacio y en el tiempo.

Cuando ese vínculo es sostenido por las exigencias de la comunicación (aquí muy sintetizadas como unidad en la verdad y en el amor), los medios expresivos son generadores de *ámbitos de especial rango entitativo*. Podemos entender que fruto de este vínculo, son: *el lenguaje (no como la capacidad natural de hablar, sino como el despliegue creativo de dicha capacidad), las instituciones (el descubrir y tematizar las instituciones naturales y el crear otras fruto de las necesidades de cada comunidad en un contexto espaciotemporal delimitado), la organización social, la ciencia y la tecnología, los saberes, la cultura y el ocio, la apertura a lo trascendente, etc.* Todos estos frutos, algunos objetivos (en el sentido de tangibles) son expresión esa relación entre los hombres que tratan de comprenderse a sí mismos en relación con los otros hombres y con la realidad toda. Son frutos, por así decir, *relacionales*, pues son constituidos por la trama de relaciones creativas entre los hombres con la realidad (en sentido amplio y en el de entorno o *mundo*) y son también impulso y motor de nuevas y más fecundas interacciones creativas entre los hombres.

Los frutos anteriores, que son posibles gracias al vínculo comunicativo, fecundan tanto a cada sujeto así vinculado como a la comunidad vinculada en comunicación. Los que enumeramos a continuación se dan por lo tanto *en* los sujetos y *en* las comunidades humanas unidas por el vínculo comunicativo.

### B) Acrecentar la creatividad

El primer fruto en cada sujeto y en la comunidad humana vinculados en comunicación es el *acrecentar en extensión y hondura, en riqueza y universalidad, el conocimiento y la comprensión de lo real, lo que incrementa notablemente las posibilidades creativas de cada hombre, de los hombres entre sí, y de la comunidad como tal*. Dicho conocimiento es, evidentemente, el de la ciencia, la tecnología, la sabiduría, etc. Es también es el conocimiento útil para la vida cotidiana, la información relevante para la vida social y política, etc. Pero es, sobre todo, el (auto)revelarse y (auto)confirmarse de la verdad existencial, de esa unificación interior en la que todo lo anterior cobra sentido para cada hombre en relación con su vocación personal (el sentido de la propia vida) y en relación con su orientación al bien común (el ideal de la unidad).

En la medida en que este fruto vive en los sujetos y en la comunidad humana vinculada en comunicación, proporciona un incremento notable de la cultura y de los saberes que es legado en tradición a cada generación. Este fruto, por lo tanto, está especialmente vinculado al primero del encuentro (acrecentar las posibilidades creativas), ya suficientemente explicado y con esa finalidad de la comunicación que describe Jaspers como un «interiorizarse del ser».

### C) Acrecentar el dinamismo de amor y compromiso

El segundo fruto en cada sujeto y en la comunidad humana vinculados en comunicación es el *acrecentar el dinamismo de amor y de compromiso de los hombres entre sí y de los hombres con la realidad*. Al ampliar los sujetos su comprensión sobre lo real, al arrojar luz sobre problemas y situaciones, al vivir experiencias de encuentro interpersonal o la experiencia estética de la contemplación de obras culturales, al descubrirse potenciado e impulsado por la pertenencia a una comunidad de personas vinculadas en tradición, al reconocer en el trato con los otros y en el seno de una comunidad la infinitud de posibilidades

creativas y de crecimiento personal que eso le brinda, los sujetos se ven *envueltos* en una *experiencia reversible* que los eleva a sus instancias superiores. Al ser el vínculo comunicativo fuente de luz y sentido que *nos llena de energía espiritual* (segundo fruto del encuentro) los sujetos cobran ánimos y fuerzas para afrontar retos cada vez más valiosos y comprometidos.

Recordemos que no hay unidad más fecunda que la que surge «en el entreveramiento activo» de varios seres «que se ofrecen mutuamente diversas posibilidades y se enriquecen de forma progresiva» (IC: 191). Este fruto es especialmente propio de la *comprensión* de la propia vida en el contexto de una comunidad humana: desde la familia, los amigos o la vocación profesional hasta el saberse parte de una comunidad histórica en progresión o de una familia humana que anhela la plenitud y está abierta a la trascendencia.

Si esta es la experiencia de los sujetos vinculados entre sí y a una comunidad humana, lo mismo podemos decir de la comunidad como tal. Cuando una comunidad vive vinculada en comunicación, cobra conciencia de sí, se comprende en el seno de su tradición histórica y de su proyección al futuro, cobra identidad respecto de otras comunidades y recibe energía espiritual para afrontar, como comunidad, nuevos retos cada vez más valiosos y comprometidos, sea en el seno de la propia comunidad, sea en su relación con otras comunidades humanas. La toma de conciencia de la propia identidad de un pueblo, lejos de procurar un enquistamiento *frente* a otros pueblos, es posibilidad de auténtica interacción creativa<sup>223</sup>.

---

<sup>223</sup> Sobra decir que la identidad de un pueblo es una forma de unidad en la diversidad, no de falsa uniformidad anuladora de lo personal. Lo dicho sobre las condiciones de la interacción auténtica y de la comunicación auténtica (como intimidad, interioridad, diferencia, etc.) sirve aquí, así como lo dicho sobre lo comunitario (la sociedad de personas o la sociedad personalista) frente a *lo social* en el peor sentido de la expresión (la masa, la vida en lo meramente funcional, etc.) Sirva esto también para tomar distancia de los *nacionalismos*, fenómeno ideológico de origen moderno que responde, precisamente, a lo denunciado por los autores personalistas y por nosotros mismos. En buena medida, todo el utillaje intelectual desarrollado por Maritain para distinguir entre individuo-persona, colectivo-comunidad, ideología-cosmovisión, sistema-corpus, etc., es también un enfrentamiento con los nacionalismos e ideologías de su época. En esta labor de distinción, algunos autores, para nombrar el debido amor al pueblo al que uno pertenece, reservan el *patriotismo* y condenan el *nacionalismo*. A nosotros nos parece un intento relativamente fallido, pues en el sentir común no hay diferencia entre ser patriota y ser nacionalista.

En este fruto cabe mencionar, tanto respecto de los sujetos como de las comunidades, el despliegue de la propia personalidad, el anhelo y la realización de la integración social, la posibilidad de un diálogo fecundo con otras comunidades y el *despertar del ideal de la unidad* entre los hombres (cuarto fruto del encuentro). En este fruto se hace especialmente presente la vinculación entre lo personal y lo comunitario o la superación del aislamiento como finalidad de la comunicación que recogen diversos autores, así como la comprensión (finalidad explícita en nuestra definición) y la «claridad del amor» que, según Jaspers, también es fruto de la comunicación auténtica.

D) Acrecentar la madurez personal y comunitaria (identidad y vocación)

El tercer fruto en cada sujeto y en la comunidad humana vinculados en comunicación es el *acrecentar la madurez*<sup>224</sup> *personal y social*. Decimos que una persona o una comunidad son maduras cuando han logrado cierta plenitud en el desarrollo armónico de su identidad, cosa entrevista en el fruto anterior. Además, también decimos que una persona o una comunidad son maduras cuando están orientadas hacia su plenitud. Esto supone, por vía positiva, tener libertad interior<sup>225</sup>, es decir, el perseguir activamente el propio desarrollo personal y comunitario en la dirección adecuada; y, por vía negativa, la capacidad para renunciar al propio capricho (apego a lo gratificante) en aras de un bien mayor. Por último, cuando una persona o una comunidad se encuentra orientada, en vías

<sup>224</sup> Recordemos que hablamos de una persona inmadura cuando es incapaz de desprenderse de sus apegos a los caprichos o a lo meramente gratificante; de una persona medianamente madura cuando obra conforme a lo que *debe hacer* por cierta conciencia del deber o por miedo a las consecuencias; y de una persona plenamente madura cuando elige lo que debe elegir por *amor* a su vocación más profunda (IC: 191).

<sup>225</sup> Recordemos que definimos la *libertad interior* como la capacidad de orientar nuestra vida hacia las formas de encuentro más elevadas, en comunión con la definición clásica de libertad, como orientación de la voluntad al bien que nos es propio. Ambas superan por elevación, respectivamente, a la libertad de maniobra y al libre albedrío (la capacidad de elección, que es condición de posibilidad de la auténtica libertad). Por vía negativa, ambas se oponen al libertinaje (el mal uso del libre albedrío, la orientación de la voluntad hacia el desencuentro o la disolución personal o la orientación de la voluntad hacia bienes menores de los debidos en cada momento).

de plenitud personal, al amparo de un encuentro auténticamente comunicativo, de una comunión espiritual, son propios de ella los sentimientos de paz y júbilo festivo (IC: 194-195) y es a la experiencia que remite Jaspers cuando habla de «la plenitud del reposo» como logro de la auténtica comunicación.

A medida que las personas y las comunidades acrecientan su comprensión sobre sí mismas y sobre la realidad, potencian sus posibilidades creativas, ganan energía espiritual en aras de un mayor compromiso y amor con lo real, logran la integración social y la vertebración de su propia personalidad y viven la experiencia de amparo, paz y júbilo festivo que ello representa, van descubriendo cada vez con mayor madurez que la plenitud de su realización está orientada por el ideal de la unidad. Esto supone, en el seno de la propia comunidad, alentar al cumplimiento de las vocaciones personales como un servicio al bien común. Sirva aquí lo dicho en su momento sobre el modo adecuado en que debe articularse lo personal y lo comunitario<sup>226</sup>. Además, como comunidad abierta al diálogo creativo con otras comunidades, también orienta su acción hacia una mayor comunión entre los pueblos y entre las personas. Cabe encuadrar aquí la coordinación de la acción o la colaboración entre los hombres y los pueblos que excede al propio proceso comunicativo.

En buena medida, la madurez de los sujetos que se comunican y de la comunidad humana vinculada en comunicación, reúne en sí mismo los frutos anteriores. En síntesis, el fruto definitivo de la comunicación humana es, respecto de los sujetos que se comunican: la madurez de la vida personal y comunitaria o la unificación existencial que procede de la comprensión de la realidad en general en relación con una comunidad de personas en concreto y con la propia vocación personal, que se manifiesta como respuesta comprometida con los otros hombres y con las diversas dimensiones de la realidad. Respecto de los pueblos: la madurez de esa

---

<sup>226</sup> Como ya explicamos al hablar sobre el hombre en trato con los hombres (al distinguir entre individuo y persona; colectivo y comunidad) Mounier insiste en que lo comunitario es una ascesis que trata de eliminar el egoísmo de la persona, lo que normalmente conlleva muchos sacrificios materiales en orden al bien común, pero que en ningún caso la comunidad puede siquiera pedirle a la persona que se niegue a sí misma (que niegue su vocación personal), pues eso sería contrario al propio sentido de la comunidad. «Revolución personalista y comunitaria», en P, 104.

comunidad de personas, que se manifiesta en el compromiso por incrementar la unidad (que no uniformidad) entre sus miembros, vinculando el desarrollo de las vocaciones personales en orden al bien común y abierta al diálogo con otras comunidades para, desde su identidad, fomentar también la unidad entre los pueblos. Respecto del propio vínculo comunicativo: la vertebración una serie de medios expresivos y vehículos de expresión capaces de ampliar el horizonte de entendimiento, comprensión y colaboración entre los hombres.

### 5.5. La violencia de la incomunicación

#### A) La comunicación frustrada

Hemos definido la comunicación como una interacción específicamente humana naturalmente orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración. Una interacción que es cauce necesario para el desarrollo natural de la persona y condición de posibilidad para su maduración. Por otro lado, entendemos por *violencia* la acción contra el natural modo de proceder; y, por *violento*, a lo que está fuera de su natural estado o fuera de razón y justicia<sup>227</sup>. Por estas razones nos atrevemos a decir a decir que, si un sujeto trata de comunicarse y no lo consigue satisfactoriamente (sea porque no obtiene respuesta alguna, o porque la comunicación no llega a plenitud, o porque es incomunicado, o porque el proceso comunicativo no se orienta hacia el entendimiento, la comprensión o la colaboración), se produce cierta violencia. A esa forma de violencia la hemos llamado, genéricamente, la violencia de la incomunicación (que consiste en quedarse privado de la comunicación *debida* por naturaleza).

El tipo de incomunicación, el grado de la misma y el daño que causa en la persona pueden ser muy variables; en algunos casos la incomunicación puede ser intrascendente, en otros, puede herir puntualmente los sentimientos, pero en otros puede afectar gravemente al proceso de maduración y al desarrollo pleno de la

<sup>227</sup> Estos significados de *violencia* y *violento* son recogidos en el Diccionario de la RAE.

persona. Ya vimos que buena parte de la Psicología contemporánea se ha ocupado de la comunicación precisamente porque ha descubierto en la incomunicación la causa de muchos de los desarreglos psíquicos de la persona (Polaino, Frankl, Guix...). La literatura existencialista y del absurdo refleja a menudo el vínculo entre la falta de sentido y la falta de una auténtica comunicación; lo mismo las distopías, género literario que relata las consecuencias terribles de haber alcanzado alguna utopía y cuyo protagonista (el único *cuerto*) sólo es capaz de no volverse loco en la medida en que encuentra otras personas con las que comunicarse de verdad (con las que compartir su *normalidad*). También han surgido en los últimos años nuevas disciplinas que, conscientes de las disfunciones de la comunicación y sus daños sistémicos, tratan de solucionarlos (la comunicación empresarial -interna y externa-, la mediación en conflictos internacionales, las disfunciones de los medios de comunicación, la sociología de la comunicación, etc.)

Karl Jaspers, psiquiatra antes que filósofo, pone en el centro de su reflexión a la comunicación porque considera que el mundo que le ha tocado vivir manifiesta un crecimiento de la incomprensión, de un trato de absoluta indiferencia entre las personas, de una total falta de lealtad y de confianza que nos invita, bien al desaliento y la sumisión, bien a la angustia por superar el aislamiento<sup>228</sup>. El desaliento, la sumisión y la angustia que no es superada, son hábitos terriblemente deshumanizadores. No porque sean formas de violencia espiritual son menos repugnantes que la violencia física; más bien al revés, pues los daños del alma traen peores consecuencias que los del cuerpo.

Buber y Mounier reflejan también la alienación que sufre el hombre cuando muda el auténtico diálogo por la habladuría. Cuando Buber distingue entre *lo social* - como lo anónimo, lo funcional, lo aparente, lo despersonalizado- y lo interhumano -el vivir desde el ser, en un (auto)revelarse y (auto)confirmarse mutuamente-, justifica la diferencia en que lo primero es fruto de la habladuría banal y de la ideología manipuladora, mientras que lo segundo es fruto del diálogo auténtico.

---

<sup>228</sup> O.c., 29.



Cuando Mounier distingue entre individuo -como el ego plegado sobre sí mismo, como lo anónimo e indiferenciado, como lo propio de la masa y el colectivo- y persona -como la respuesta única e irrepetible a la propia vocación-, vincula también ambas actitudes con una comunicación banal e ideológica o con una comunicación auténtica.

Cuando López Quintás aborda la comunicación entre las personas también distingue la actitud de quien se mueve en el nivel ambital (lo que exige respeto, estima y colaboración) y quien rebaja a su interlocutor al plano meramente objetivo (con actitud meramente funcional, con indiferencia, con falta de compromiso o con la intención manipuladora de dominar al otro). Si la primera es camino de éxtasis o de plenitud personal, la segunda lo es de vértigo deshumanizador. Si el encuentro y la comunicación auténticos inauguran posibilidades creativas, son fuente de luz y sentido y nos impulsan hacia nuestra plenitud. Una vida sin encuentro y sin comunicación auténtica agosta nuestras posibilidades de desarrollo personal, lo que desencadena tristeza, conciencia del vacío de uno mismo y pérdida de sentido que desemboca en angustia; si ésta no es superada, da lugar a la desesperación que, si tampoco es revertida, termina por provocar amargura. Desesperación y amargura admiten diversos grados, que son también diversos grados de *destrucción* de vínculos personales y, en el extremo, el suicidio o el homicidio (VYE: 27-30).

Nuestra propuesta en clave dialógica asume todas las reflexiones anteriores. De un modo sintético podemos decir que si el hombre es esencialmente social y la comunicación es el medio en que se da esa socialización, cuando falta ésta, se impide la integración, *desvitalizándose* uno de los cauces esenciales del desarrollo personal. Si en la comunicación el hombre unifica existencialmente quién es y qué ha de hacer con su vida, cuando ésta fracasa se encuentra necesariamente perdido, extraño a sí mismo, extraño entre los otros y extraño en el mundo. El hombre, extrañado de sí y de todo (radicalmente alienado e inmaduro), se encuentra peligrosamente abandonado y desorientado, no ya incapaz de conducir su vida a

plenitud sino peligrosamente inclinado hacia el fracaso existencial y hacia formas de neurosis noógenas o mentales<sup>229</sup>.

Si repasamos nuestra definición de comunicación y sus exigencias, que pretende dar cuenta de los procesos y ámbitos relevantes que conforman la comunicación, podemos encontrar diversas causas de incomunicación. Abiertos al diálogo con otros análisis desde otras perspectivas, creemos que, si hemos hecho bien nuestro trabajo, los aquí expuestos engloban implícitamente todos.

### B) El desconocimiento y la falta de compromiso

Nosotros definíamos la comunicación como una interacción humana. Toda interacción tiene unas características bien precisas: a) un vínculo entre, al menos, dos realidades; b) que ese vínculo implique actividad y receptividad entre ambas realidades (cierta reciprocidad) y no sólo sea una acción unilateral de una realidad sobre la otra; c) que las realidades que interactúan se enriquezcan fruto de dicha interacción; d) que *en* esa interacción, y *de* esa interacción brote algo nuevo; e) por último, y por vía negativa, no son interactivas las relaciones de dominio, posesión, destrucción o las meras relaciones *locales* o *temporales*.

El cumplimiento de las características *b*, *c* y *d*, exige asumir las exigencias del encuentro (como síntesis, nos bastan las actitudes de respeto, estima y colaboración) y, más concretamente, las exigencias de la propia comunicación, especialmente, en este caso, la escucha activa, el silencio interior<sup>230</sup> y las actitudes de veracidad y confianza. Cuando dichas exigencias no se asumen, sea por desconocimiento (doloso o no), por incapacidad o por falta de compromiso con el otro, la comunicación auténtica es imposible y la propia vida se pliega sobre sí misma orientándose hacia las diversas formas de vértigo (o de extrañamiento, o de deshumanización) expuestas por los autores citados.

---

<sup>229</sup> FRANKL, *o.c.*, 143.

<sup>230</sup> Y la ascesis personal que eso exige, apuntada al explicar la primera exigencia de la comunicación: la escucha activa y el silencio interior.

Especialmente, la falta de compromiso con los sujetos o con lo real, puede no anular el entendimiento entre quienes se comunican, pero sí la comprensión y la colaboración. La actitud no comprometida, supone una distancia de alejamiento respecto de la realidad, de la cultura, del lenguaje y de los otros hombres que dificulta la comprensión y la colaboración y conduce al aislamiento de lo real y al extrañamiento de uno mismo. Lo refleja magistralmente la obra de Albert Camus *El extranjero*, cuyo título es sintomático: el protagonista es *extranjero* no por estar en un país que no le es propio, sino porque el mundo entero le es ajeno. Por eso todo le resulta indiferente y aburrido, tanto la muerte de su madre, como una propuesta de matrimonio, el asesinato que comete (aunque esto le proporcionó cierta alegría, porque rompió la rutina de los domingos) como su propia condena a muerte<sup>231</sup>.

La interacción comunicativa supone también una *presencia intencional* y una *intencionalidad en orden al entendimiento, la comprensión y la colaboración*. Cuando quienes se comunican no se ponen por entero en la comunicación ésta tiende a banalizarse, orientando a quienes se comunican hacia un proceso de despersonalización bien descrito por Buber y Mounier. Cuando uno se pone por entero y otro no, surgen graves formas de comunicación frustrada, que pueden lesionar gravemente el desarrollo personal de quienes se comunican, por la frustración o la angustia de unos y por la actitud no comprometida (alejamiento o extrañamiento de lo real) de otros. Cuando la orientación al entendimiento, la comprensión y la colaboración no está presente en alguno de los interlocutores, la frustración y el extrañamiento son similares, aunque agravados, porque quien se aleja de esa orientación, sostiene una actitud claramente manipuladora sobre el otro, radicalmente injusta y especialmente violenta, por no respetar la dignidad de aquel con quien se comunica.

---

<sup>231</sup> CAMUS, A., *El Extranjero*, traducción de José Ángel Valente, Alianza, Madrid 1998.

C) No orientar la comunicación hacia lo real

Aun cuando se da la *presencia intencional* y la *intencionalidad orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración*, una de estas tres orientaciones puede fracasar, lo que provoca que la comunicación, al menos en parte, también fracase. Esto puede ocurrir *cuando no se cumple la tercera exigencia de la comunicación* (el *logos* compartido, en los sentidos y el orden jerárquico ya expuesto).

La falta de entendimiento puede darse, en primer lugar, por el desconocimiento o la falta de dominio de los medios expresivos o de los ámbitos entreverados con estos (desde la atención a los aspectos paraverbales y no verbales de la comunicación interpersonal hasta el contexto cultural<sup>232</sup> donde la comunicación se inserta, pasando por el dominio del lenguaje, de las tecnologías, la atención al contexto, etc.) La interacción comunicativa supone el dominio de medios expresivos e interpretativos capaces de hacer presente lo real y, especialmente, a los sujetos que se comunican. Un mal uso de los medios expresivos o una mala interpretación de los mismos opaca el objeto de la comunicación y a los mismos sujetos que se comunican. Aunque las actitudes fueran las adecuadas, la comunicación sería imposible, la propia soledad no querida se hace patente y eso provoca frustración, si no angustia, desesperación o amargura.

En relación con esto, la falta de entendimiento y de comprensión puede darse por el enquistamiento de los sujetos en los medios expresivos («pero *dijiste* esto y eso es muy *fuerte*, porque...») o en los propios esquemas mentales, de forma que unos y otros impidan a quienes se comunica atender al otro. Esto puede suceder por las razones ya expuestas al hablar de la escucha activa (en el fondo, el estar centrado

---

<sup>232</sup> La comprensión y asimilación del contexto cultural no es cuestión baladí, no sólo como mediación entre los sujetos (como *logos compartido* que incrementa las posibilidades del entendimiento que ya proporciona el lenguaje propio de esa cultura), sino como mediación entre cada sujeto y la realidad. Uno puede quedar *extrañado* de la propia cultura, ver ésta como algo ajeno, impuesto, *objetivo* en el sentido de algo distinto, distante, externo y extraño. Esa enajenación respecto de la propia cultura dificulta la integración del hombre en la urdimbre espiritual a la que pertenece como miembro de una comunidad humana, lo que hace que, a pesar de *conocer* el contexto cultural, esto no le sirva para comunicarse sino, más bien, para manifestar aún más su soledad y su incomunicación.

en uno mismo), pero también por no comprender la necesaria flexibilidad que han de tener las palabras y los esquemas mentales como vectores hacia lo real.

Las palabras que uno pronuncia ni son *copias* perfectas de lo real, ni tampoco remiten a conceptos *formalmente unívocos* (clausurados, completamente cerrados) para quien las pronuncia y para quien las escucha. Conversan personas, no diccionarios. A la necesaria *universalidad* en el lenguaje que hace posible la comunicación, se suman diversos *sentidos* debido a connotaciones y contextos subjetivos, así como contextos concretos de comunicación, etc. y hay que estar abiertos no sólo al significado objetivo (o propio) de esa palabra para mí, sino al sentido que late en ella y que pone el otro interlocutor, y a la posible orientación (o no) a la *realidad* a que esa palabra apunta en la persona que habla. Quedarnos prendidos por las palabras y por lo que ellas significan y connotan *para nosotros* (y no para quien las pronuncia) es vía clara de fracaso en la comunicación. Lo mismo podemos decir de los conceptos y de los esquemas mentales. Si uno se queda prendado de los propios y carece de la flexibilidad necesaria para atender a los del otro, y a si los propios o los del otro remiten a lo *real*, tampoco será posible la comunicación.

En último término, si quienes se comunican descuidan la referencia a lo real, sea por quedarse prendidos en las palabras o los esquemas mentales, o porque su comprensión de lo real es claramente errónea, la comunicación está perdida. Por eso la auténtica comunicación supone una actitud *realista*, comprometida con atender a lo real<sup>233</sup> antes que al propio pensar o sentir. Enfocar la comunicación no hacia lo real, sino hacia lo pensado o lo expresado, termina por enrocar a quienes se comunican en su propio castillo de subjetividades y en el infierno de la radical incomprensión e incomunicación, truncando toda posibilidad de entendimiento y comprensión, lo que hace imposible cualquier colaboración fecunda.

---

<sup>233</sup> Lo *real*, a veces, pueden ser precisamente los sentimientos o modos de pensar de uno de los que se comunican (y entonces esto debe explicitarse en la intencionalidad de quienes se comunican). Pero esto ha de ser, en cierto modo, sólo *preliminar*. Una dimensión incluso *terapéutica* de la comunicación es precisamente ser capaz de pasar de lo subjetivo sentido o pensado a lo real compartido.

En este sentido, la falta de entendimiento, comprensión y colaboración auténticos puede darse aun cuando quienes se comunican comparten el significado y el sentido de lo expresado. Éste nos parece un aspecto fundamental que no siempre es abordado por quienes estudian los fracasos en la comunicación y es además una de las críticas habituales a la perspectiva interpretativa y sociofenomenológica que aborda los estudios de comunicación.

Si entendemos que la comunicación se orienta a la unificación existencial *con lo real* (no meramente con lo pensado por un grupo determinado de personas), no nos puede bastar el consenso mutuo si ese consenso nos lleva a vivir en el error, en la mentira, en una vida inauténtica o extrañada a sí misma. A pesar del acuerdo social entre conciencias, y aunque los sujetos no sepan explicar porqué, la vida se nos sigue presentando como inauténtica, sin sentido, sin posibilidades de interrelaciones creativas y de despliegue personal, sino como algo ya dado, concluido, tal vez funcionalmente operativo, pero sin auténtico crecimiento personal. Cuando el hombre, que es una realidad dinámica, no crece, se agosta. La comunidad de conciencia en lo inauténtico se revela especialmente grave porque parece no tener salida, ya que nadie tiene respuestas alternativas o, si las tiene, su rareza o *disfunción* son en seguida corregidos por la colectividad, por lo que la vida de la comunidad entera se ve abocada a la falsedad, a la deshumanización, a *una muerte en vida*.

Si vemos esto en lo social como conjunto, con más evidencia lo podemos constatar en la comunidad familiar, de amistad o en el ámbito de la educación. Aun cuando en el seno de una familia no hay discusiones y todo el mundo hace *lo que tiene que hacer* (funcionalmente hablando), podemos sorprendernos con un *inesperado* fracaso familiar, por una velada pero profunda falta de comunicación en el seno de esa familia. Hay *círculos de amigos* con una coherencia interna y una identidad definida notables, pero eso no nos sirve para distinguir a una comunidad de amigos vinculados en torno a algo valioso que les promociona y vincula creativamente a la realidad (como la que recuerda San Agustín con sus

amigos de juventud en sus confesiones<sup>234</sup>) de una pandilla callejera plegada sobre sí misma, que reduce a sus miembros a piezas de la banda y que rompe las posibilidades de una interacción creativa entre sus propios miembros y entre ellos con los demás. Por último, la comunión de conciencias que garantiza el adoctrinamiento es algo muy distinto de lo que proporciona la auténtica educación, que busca la maduración de la libertad y el juicio en conciencia por parte de los educandos.

La literatura se ha mostrado vía fecundísima para revelar esto. Hemos hablado ya de las distopías, pongamos por ejemplo *Un mundo feliz*<sup>235</sup> y *1984*<sup>236</sup>. En ellas, la mayor parte de los personajes viven una perfecta *integración social* en cuando que *uniformidad* de conciencias y unidad de acción. Pero todos los personajes se nos muestran inhumanos, despersonalizados... excepto, justo, los que son conscientes de la falsedad de dicha comunidad de conciencias. Se nos presentan como los únicos *humanos* por su búsqueda de la verdad, aunque se nos presentan como inmaduros y trágicos porque son incapaces de realizar la *unificación existencial* buscada sea por desconocimiento de muchas cosas, sea por la imposibilidad de compartirlo con una comunidad humana en la que desarrollar esa búsqueda. En ese sentido, Ray Bradbury apunta el camino de solución en *Fahrenheit 451*<sup>237</sup>, al presentar como posible una comunidad humana auténtica (la de los hombres-libro), que se ve confirmada en la versión cinematográfica homónima de François Truffaut<sup>238</sup>. A caballo entre la realidad, la literatura y la filosofía cabe leer en esta clave el mito de la caverna expuesto por Platón y la actualización tecnológica del mismo operada en el filme *The Matrix*<sup>239</sup>.

En la reflexión filosófica y social lo han expresado magistralmente autores como Mounier o Buber cuando analizan la vida de extrañamiento de los individuos integrados en un colectivo (pero despersonalizados, inhumanizados) o la vida

<sup>234</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Las Confesiones*, IV, VIII, texto bilingüe de de Ángel Custodio Vega, O.S.A., en *Obras Completas II*, BAC, Madrid 2002.

<sup>235</sup> HUXLEY, A., *Un mundo feliz*, Plaza & Janés, Barcelona 1984.

<sup>236</sup> ORWELL, G., *1984*, Destino, Barcelona 2003.

<sup>237</sup> BRADBURY, R., *Fahrenheit 451*, Planeta de Agostini, Barcelona 2006.

<sup>238</sup> *Fahrenheit 451* (*Fahrenheit 451*, 1966), de François Truffaut.

<sup>239</sup> *The Matrix* (*The Matrix*, 1999) de Andy y Larry Wachowski.

desde la apariencia (lo social) y no desde el ser (lo interhumano). Mounier atiende específicamente a esto cuando critica magistralmente la propuesta ilustrada de una *sociedad razonable* que supone un acuerdo definitivo de conciencias en torno a las formas de organización social y convivencia cuyas consecuencias devastadoras para el desarrollo de la persona ya expusimos al reflexionar sobre el par de palabras colectivo-comunidad.

La tercera escuela de Psicología de Viena, fundada por Víktor Frankl, aborda precisamente el vacío existencial propio de personas del siglo XX que han renunciado a encontrar el sentido de su vida y se encuentran en situación de vacío existencial, sea por conformidad acrítica al hacer lo que otras personas hacen o sea por hacer lo que otras personas quieren<sup>240</sup>. Dicho vacío existencial se manifiesta enmascarado, y la irrenunciable voluntad de sentido queda rebajada a cierta voluntad de poder que se expresa habitualmente como voluntad de dinero o de placer. El modo en que Frankl aborda a estos pacientes es procurar con ellos una comunicación auténtica, que exige muchas veces que éstos escuchen cosas a veces desagradables o difíciles de escuchar<sup>241</sup>, pero que tienen por objeto despertar la auténtica voluntad de sentido, para que el paciente descubra el sentido de su vida e inicie así la unificación existencial de su *yo* con *lo real*<sup>242</sup>.

#### D) La ausencia de un clima de veracidad, confianza y perdón

Este clima ha sido expuesto también como necesario para la auténtica comunicación. Allí remitimos para completar esta explicación. Sin una confianza regalada *a priori*, la sospecha se instala entre quienes se comunican, de forma que nada de lo que digan podrá ser interpretado rectamente por el otro. La falta de confianza invita a la reserva, a la falta de veracidad que supone el no ponerse por entero en la comunicación. Cuando uno no se pone por entero, ni puede comprender adecuadamente, ni puede ser comprendido. Por otro lado, cuando

---

<sup>240</sup> *O.c.*, 150.

<sup>241</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>242</sup> *Ibid.*, 147-149.



alguno de los que se comunican detecta que el otro no es veraz -no en el sentido de decir verdad, sino de entregarse por entero a la comunicación-, es probable que retire su confianza y que deje, él también, de ser veraz. Si el clima de veracidad y confianza inaugura una espiral virtuosa de crecimiento creativo, la falta de las mismas provoca un círculo vicioso de muy difícil salida.

La única forma de romper este círculo, así como de superar otros malentendidos (aunque fueran bienintencionados) en las interacciones comunicativas es la capacidad de perdonar. De ahí que consideramos que otra de las causas de la incomunicación es la incapacidad de perdonar. Como ya hemos constatado, en la comunicación nos jugamos mucho. En buena medida, el destino de nuestra vida, orientada a su plenitud existencial o perdida en mitad del camino. De ahí que las situaciones de comunicación estén muchas veces emocionalmente cargadas hasta el punto de provocar *emociones* que implican la falta de dominio sobre sí mismos de los sujetos que se comunican. Y sea por esta razón, o por las otras ya enumeradas, los fracasos en la comunicación pueden dañar mucho a las personas, hasta el punto de querer evitar nuevas situaciones de comunicación que exigirían perdonar los fracasos y el daño, sanar el daño sufrido y restablecer la confianza perdida. Esto, muchas veces, resulta difícil, si no imposible. Sólo el perdón, cuando es capaz de vivirse como lo hemos planteado en nuestras exigencias para la auténtica comunicación, puede lograrlo.

#### E) La manipulación como anti-comunicación

Creemos que hay otra causa más que imposibilita radicalmente comunicación, aunque se disfraza bajo el ropaje y los procesos de una comunicación auténtica: es la actitud manipuladora. López Quintas tiene la que es, a nuestro juicio, la mejor Teoría de la Manipulación vertebrada a través de actitudes humanas, medios expresivos y esquemas mentales. Remitimos a sus obras<sup>243</sup> para una comprensión

---

<sup>243</sup> Sus dos obras monográficas fundamentales sobre este tema son: la ya citada *Tolerancia y manipulación* (TM) y LÓPEZ QUINTÁS, A., *La Revolución oculta*, PPC, Madrid 1998.

exhaustiva de lo que aquí presentamos en síntesis, con la intención de vincularla con nuestra Teoría de la Comunicación.

López Quintás entiende que *manipular* equivale a *manejar*, por lo que sólo los objetos son susceptibles de legítima manipulación. Cuando una persona trata de manipular a otra trata de ejercer un *dominio* sobre ella, lo que supone cierta forma de *sadismo* por tratar de reducir la dignidad del otro al no respetarlo, sino tratar de utilizarlo a capricho (TM: 44-48). La manipulación no es sólo cuestión de conseguir una vez algo concreto, sino una actitud habitual o constante del manipulador. Por lo tanto, no cabe entenderla sólo como una acción circunstancial orientada a un logro puntual, sino más bien como una actitud que pretende adquirir dominio sobre el otro y, para ello: trata de anular su creatividad personal, confundir su inteligencia y debilitar su voluntad. En definitiva, trata de convertir a la persona en mero individuo desorientado y a las comunidades en mera masa (TM: 50-61). Para ello, trata de operar sobre la inteligencia, la voluntad y los sentimientos en diversas fases y con diversas tácticas. Subrayamos aquí algunas: fomentar el individualismo y el egoísmo (lo que debilita los vínculos comunitarios y la vinculación a los grandes valores y la pérdida de estos vínculos debilita así mismo la libertad interior); uso táctico del lenguaje, cambio de los esquemas mentales y subversión de valores (lo que, en definitiva, va orientado a mermar la inteligencia); proponer los caminos de la gratificación fácil que promete todo al principio pero que termina por debilitar la propia voluntad (lo que ha llamado camino de vértigo y que supone la claudicación de la voluntad ante los estímulos inmediatos y gratificantes, utilizando los sentimientos e instintos de las personas).

El diccionario de la RAE entiende por manipulación el intervenir con medios hábiles, a veces *arteros* con *distorsión de la verdad o la justicia y al servicio de intereses particulares*. A esos medios arteros se refiere López Quintás al tratar las actitudes del manipulador y sus propuestas; a la distorsión de la verdad y la justicia se refiere al explicar el uso táctico del lenguaje, el cambio en los esquemas mentales y la subversión de valores.

El utilizar la comunicación como medio de manipulación es una forma de subvertir el orden natural de las cosas. La primera busca naturalmente el entendimiento, la comprensión y la colaboración en orden a la madurez de la persona y al cumplimiento de su vocación. La segunda, bajo la forma de la primera, fomenta la inmadurez de la persona, la pérdida de referentes y el vacío existencial (eso es lo que la convierte en manipulable) y, para ello, nubla su capacidad de entendimiento y de comprensión y fomenta el egoísmo, lo que agosta sus posibilidades de colaboración creativa.

Si la comunicación exige que nos pongamos por entero en ella, el manipulador jamás lo hace, sino que se oculta tras la máscara de lo que no es. Si busca entendimiento, no es sobre lo real, sino sobre lo que el otro ha de entender para obrar como al manipulador le interesa. No busca en absoluto ser comprendido, pues eso le desenmascararía. Y no busca colaborar con aquel con quien se comunica, sino utilizarle. Lejos de fomentar un clima de veracidad, confianza y perdón, el manipulador trata de anular ese clima propio de la auténtica comunidad para reducirla a masa, invitando a la sospecha y a la ruptura de las interacciones creativas, al tiempo que fomenta un falso clima de veracidad y confianza entre él y los manipulados. Lejos de orientar su acción hacia un *logos* compartido por referencia a lo real, el manipulador edifica un lenguaje y una cosmovisión ajenos a lo real en orden a sus intereses particulares.

Por todas estas razones, el manipulador no escapa a su propia trampa: preso del lenguaje y de los esquemas mentales que él mismo utiliza, preso de su no hacerse auténticamente presente y tal cual es a los otros, se encuentra aislado, solitario, incapaz de establecer auténticas relaciones personales, de pensar con rigor y de vivir creativamente. El manipulador, al final, es también manipulado, presa del vértigo del aislamiento (VYE: 49), de la mala fe (VYE: 53), de la ambición, el dominio, el control, el poder (VYE: 66) y, finalmente, del tedio al que conduce la imposibilidad de establecer relaciones de autenticidad personal con quienes le rodean. Por eso, en la medida en que los actos y procesos manipuladores conducen justo a lo contrario de lo que busca la comunicación auténtica, más que

una forma de incomunicación (o falta de la misma) nos parece más bien anti-comunicación (lo opuesto a la comunicación).

Si uno de los más graves problemas en el ámbito de la reflexión teórica sobre la comunicación social, y sobre el propio quehacer de los profesionales de la comunicación, era la dificultad de distinguir rigurosamente entre la comunicación auténtica y la manipulación, creemos que nuestro análisis arroja mucha luz al respecto y se muestra como una guía fecunda para la reflexión sobre las diversas formas de comunicación (y de manipulación) social, en el ámbito del periodismo, la publicidad, la propaganda y la ficción. A ello deberán consagrarse estudios particulares posteriores.

## **6. Primeras conclusiones generales**

La exposición de una Teoría dialógica de la comunicación desarrollada a lo largo de este capítulo nos permite sacar una serie de conclusiones:

1. Consideramos que la formación del corpus disciplinar ha delimitado adecuadamente el objeto material de la disciplina (la interacción comunicativa), su objeto formal (en cuanto que interacción humana orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración) y su método, propio del pensamiento dialógico, que supone: en la reflexión especulativa y práctica, la experiencia de la intuición intelectual inmediata-indirecta, la atención analéctica y sineidética a la realidad y la exposición en espiral; y en su análisis de las realidades comunicativas concretas, la inmersión participativa y la reflexión segunda.
2. Creemos que el corpus elaborado es breve en su contenido desarrollado, pero amplio en sus posibilidades de abarcar toda realidad comunicativa, y que cumple las exigencias de la reflexión rigurosa: fidelidad a lo real,

coherencia interna, pertinencia y validez universal de sus conclusiones, como veremos a partir de la conclusión 4 aquí presentada hasta el final.

3. A nuestro juicio, el diálogo desarrollado con otras perspectivas de la comunicación y con otras áreas de saber no sólo ha apuntado el modo de realizar la integración de perspectivas y la interdisciplinariedad, sino que, de hecho, ha consumado ya parte de esa integración. Hemos asumido en nuestro discurso aportaciones de todas las perspectivas de la comunicación y de otras disciplinas científicas. Además, el diálogo con diversas áreas de la Filosofía y las Humanidades y el modo en que hemos definido nuestro objeto formal permiten ver ya en nuestras conclusiones que esta Teoría de la Comunicación se orienta fundamentalmente a la rehumanización de la ciencia (y de la actividad profesional del comunicador) al servicio del desarrollo pleno de los hombres y los pueblos.
4. La revisión del concepto de interactividad en la literatura científica nos ha revelado la equivocidad y ambigüedad del término. En coherencia con nuestra propuesta dialógica, nosotros hemos definido la interactividad como el entrar en juego de dos o más realidades que reaccionan activamente al relacionarse una con la otra e intercambiar posibilidades creativas de un orden u otro. Dicha definición, supone: a) un vínculo entre, al menos, dos realidades; b) que ese vínculo implique actividad y receptividad entre ambas realidades (cierta reciprocidad) y que no sólo sea una acción unilateral de una realidad sobre la otra; c) que las realidades que interactúan se enriquezcan fruto de dicha interacción; d) que *en* esa interacción, y *de* esa interacción brote algo nuevo; e) por último, y por vía negativa, no son interactivas las relaciones de dominio, posesión, destrucción o las meras relaciones *locales* o *temporales*.
5. Nuestra reflexión antropológica sitúa al hombre como sujeto interactivo capaz de interrelaciones de especial rango, gracias, por un lado, a los rasgos que lo constituyen como persona (incomunicabilidad, inteligencia,

voluntad, afectividad, sociabilidad) y, por otro, a la orientación de su vida hacia su plenitud. Dicha orientación le lleva a relacionarse en trato creativo con las realidades de su entorno (tomando opción ante el entorno y sus exigencias, creando proyectos de acción personal y de interacción con él) y, especialmente, al trato comunitario con otras personas gracias a la palabra, mediante la cual fomenta proyectos de colaboración orientados al encuentro, a la edificación del bien común y el desarrollo de las personas.

6. La doble actitud del hombre en trato con el mundo (tanto en el orden especulativo como en el técnico) puede o bien incrementar su desarrollo personal, en la medida en que respeta, estima y colabora con la naturaleza en orden a hacer de ésta un hogar habitable; o bien extrañarle de la naturaleza y del mundo, cuando trata a éste como un objeto de dominio disponible a su mero capricho. De forma análoga, la doble actitud del hombre en trato con el hombre fomenta el desarrollo personal y comunitario entre los hombres o bien los despersonaliza encaminándoles hacia un individualismo o un colectivismo de hombres-masa que agosta sus posibilidades de desarrollo personal.
7. El auge de lo social como lo impersonal-anónimo ha provocado un extrañamiento de la persona alienada en individuo, incapaz de ser ella misma. Sin embargo, nosotros hemos puesto de manifiesto que el desarrollo de la persona exige su vinculación comunitaria y, para ello, dimos cuenta del modo de comunidad que hace posible dicho desarrollo, en oposición a los conceptos de *sociedad de masas* y *colectivismo*. Dicha comunidad tiene por último criterio orientador el amor entre los hombres, de forma que cada persona es querida e insustituible en orden a la plenitud de la comunidad toda, y cada vocación personal encuentra su cauce y desarrollo en orden al bien común de dicha comunidad.

8. El medio privilegiado en que se confirma ese vínculo entre personas y entre la persona y la comunidad es la comunicación interpersonal mediada por el lenguaje. Si bien la comunicación no es el fin último del hombre, sí es una meta, como condición necesaria y medio en que el hombre puede alcanzar todos sus fines de un modo integral: búsqueda de la verdad (de sí mismo y de los otros, del hombre, del mundo y de Dios), del bien (personal y común) y realización de su vocación o plenitud personal.
9. La comunicación, por lo tanto, se orienta al encuentro y la comunión, a la vida comunitaria; procede por vinculación amorosa de lo distinto, no por uniformidad anuladora de lo diferente; y busca la cocreación de ámbitos creativos de vida en plenitud y por eso libera, confirma y supone una fecundación mutua. Ahora bien, la comunicación supera a la comunicación en el sentido de que lo nuclear de ésta no son los contenidos formalmente expresados en la misma, sino la verdad que se revela en el acto mismo de comunicación, verdad sobre los interlocutores y su vocación, verdad sobre el hombre, el mundo y Dios. Dicha verdad revelada amplía no sólo la comprensión de quienes se comunican, sino que arroja luz para una acción creativa y fecunda de quienes se comunican.
10. Por todo esto, hemos definido la comunicación como «una interacción interpersonal (expresiva-interpretativa) articulada en diversos medios expresivos y orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración». Es una interacción en el sentido arriba definido. Es interpersonal por vincular lo personal y lo comunitario. Dicha interacción supone actos expresivos e interpretativos mediados por diversos procesos que tienen unas reglas del juego muy concretas. Esta definición, a nuestro juicio, cumple con las características de una definición esencial: se ajusta fielmente a la dimensión esencial de todos los elementos y ámbitos presentes en una interacción comunicativa; por lo tanto, todo acto realmente comunicativo está contemplado en la definición y nada que no sea comunicación auténtica tiene cabida en la definición. Hemos visto,

además, como la comunicación y diálogo exige una *inmediatez con un entorno expresivo delimitado* y una *distancia de trascendencia* que hace presentes a quienes se comunican y a la realidad sobre la que se comunican, delimitando un campo de libre juego (el diálogo) en el que los hombres (auto)revelan su propia interioridad, acrecientan su experiencia de lo real y unifican existencialmente su vida en relación con toda la realidad (otros hombres, sociedad, mundo y Dios).

11. Aunque nuestra reflexión sobre la comunicación exige centrarnos en los actos comunicativos, estos implican una serie de procesos, que hemos querido distinguir para arrojar luz y e integrar en nuestra propuesta las perspectivas de la comunicación centradas en los procesos.
12. Como exigencias ineludibles que los sujetos deben asumir en los procesos comunicativos, hemos identificado: la escucha activa y el silencio interior; la presencia intencional y la intencionalidad compartida; un *logos* compartido; un clima de veracidad y confianza; y la capacidad de perdonar. Dichas exigencias deben estar presentes tanto en la interpretación de la realidad (sobre la que se pretende comunicar algo) como en la interpretación de los medios expresivos y de las personas que se comunican; del mismo modo, han de estar presentes en la configuración de los medios expresivos. En síntesis, todas esas exigencias no son sino expresión de que los vínculos ineludibles para una buena comunicación son la verdad y el amor.
13. Al atender a dichas exigencias, los medios expresivos son creativos en diversos sentidos. Por un lado, por su capacidad de hacer presente lo real, de forma que la comunicación enriquece nuestro conocimiento y nuestra comprensión de lo real y orienta existencialmente nuestra verdad y acción en el mundo. El lenguaje, en este sentido, es medio viviente de despliegue de la propia persona y de la comunidad humana. Por otro, porque genera vínculos comunitarios con otras personas que quedan objetivados como



expresión, como instituciones o como relaciones intencionalmente presentes (comunicación en acto) que orientan y coordinan nuestra vida personal y social.

14. Entreverados en la interacción comunicativa y en los propios medios expresivos aparecen los ámbitos de la cultura, la tradición, el contexto específico de la comunicación y las técnicas o tecnologías. La cultura es expresión de la cosmovisión de una comunidad y, en ese sentido, se configura como vínculo de unidad entre los hombres y fomenta dicha unidad. La relación con la cultura es reversible. Por un lado, el hombre, al recibir dicha cultura, es sumergido en la trama viviente de los grandes logros espirituales y materiales de dicha comunidad vinculada en tradición, lo que permite su desarrollo personal y su vínculo efectivo con la comunidad humana. Por otro, cada hombre tiene la responsabilidad de acoger dicha tradición, mejorarla y legarla a la generación siguiente. La tradición, así entendida, lejos de ser un lastre, es el impulso motriz que recibe cada hombre en orden al cumplimiento de su propia vocación personal y comunitaria.

15. Las diversas técnicas y tecnologías se encuentran íntimamente entreveradas con el propio lenguaje y, muchas veces, posibilitan la comunicación al ampliar las capacidades humanas de expresión y al superar las barreras de espacio y tiempo. Por eso mismo, el uso de las tecnologías no es neutral, sino que cada una de ellas encierra unas virtualidades creativas y unas limitaciones intrínsecas que deben tenerse en cuenta tanto para la formación de las personas como para su adecuación en cada situación de comunicación.

16. La comunicación es siempre comunicación en contexto. No sólo por las técnicas y tecnologías, ni sólo por la cultura o tradición, sino por la situación personal de quienes se comunican y por el contexto espaciotemporal que delimita cada acción comunicativa. De ahí que

cualquier reflexión práctica sobre acciones comunicativas requiera una especial atención al mismo y que deba tenerse cuidado de no extrapolar resultados de una situación de comunicación particular como criterios universales.

17. El sentido de la comunicación así entendida no es transmitir de forma unidireccional y unívoca (en cierto modo, impositiva) contenidos ya dados, sino que ha de entenderse como una invitación al entendimiento, la comprensión y la colaboración entre quienes se comunican. Dicha invitación tiene por objeto último la unificación existencial de la persona en el mundo, en trato con los otros hombres y en su búsqueda de sentido último, y permite la acción creativa de quienes se comunican en orden al descubrimiento, confirmación y realización efectiva de la vocación personal y el bien común. En el ámbito cotidiano de la comunicación interpersonal y social, hemos identificado estos fines como una búsqueda del entendimiento, la comprensión y la colaboración.
18. Así concebida y realizada, la comunicación proporciona una serie de frutos que hemos sintetizado en los siguientes: inaugurar o acrecentar un vínculo de entendimiento, comprensión y colaboración; acrecentar la creatividad; acrecentar el dinamismo de amor y compromiso; acrecentar la madurez personal y comunitaria (identidad y vocación).

Creemos que el conjunto de conclusiones aquí presentadas son ya una fuente de inspiración para el quehacer profesional y para la reflexión teórica sobre la *praxis* de las distintas profesiones presentes en la comunicación pública. No obstante, queremos también probar ya en esta tesis si nuestra propuesta de Teoría dialógica de la Comunicación es capaz de repensar, en concreto, algunos de los conceptos y quehaceres cotidianos de los profesionales de la comunicación social. Lo trataremos de hacer en el Capítulo IV.

Quedan así expuestas las líneas generales de nuestra Teoría dialógica de la Comunicación y la confirmación de la mayor parte de las hipótesis que queríamos responder al iniciar nuestras investigaciones. Nos quedan, no obstante dos retos pendientes. El primero, ahondar en los criterios para la integración del resto de perspectivas de la comunicación en nuestra propuesta y plantear un diálogo fecundo con otras áreas de conocimiento. El segundo, probar en qué medida nuestras conclusiones resultan fecundas y resuelven problemas en la reflexión sobre la praxis de los profesionales de la comunicación social y sobre el análisis de los medios de comunicación. Nos enfrentaremos a ambos retos en el Capítulo IV de nuestra investigación.



## **CAPÍTULO IV: FECUNDIDAD DE NUESTRA PROPUESTA**

### **1. Introducción**

En nuestro estado de la cuestión identificamos una serie de problemas teóricos en el ámbito de las ciencias de la comunicación a los que queríamos responder con nuestra tesis. La dificultad más acuciante era la ausencia de una propuesta disciplinar capaz de integrar, por un lado, las valiosas aportaciones hechas desde las diversas perspectivas de la comunicación y, por otro, de ponerlas todas en relación con el desarrollo integral de la persona. Al carecer de dicha propuesta, tanto en el mundo académico, como en el profesional, como entre los usuarios de los medios de comunicación, se ha instalado en los últimos años un relativismo y una desorientación que provoca hastío y desaliento respecto de las posibilidades de la comunicación social.

Nosotros creímos que la matriz apropiada para elaborar la necesaria propuesta disciplinar se había desarrollado en el último siglo de manos de los autores personalistas, dialógicos y existenciales por varias razones: porque la vinculación ha de operarse por vía de profundidad, porque el hombre ha de estar en el centro de la reflexión y porque estas corrientes intelectuales han puesto el acento en la categoría de la relación, sin la cual la comunicación no puede explicarse suficientemente. Por eso dedicamos el Capítulo II de nuestra investigación a poner orden en esas inspiraciones intelectuales acogiendo la lograda síntesis que de ellos ha alcanzado López Quintás y poniéndola en diálogo con la filosofía perenne. Una vez clarificado nuestro utillaje intelectual, dedicamos el Capítulo III a exponer las líneas fundamentales de nuestra Teoría dialógica de la Comunicación. Creemos que en ese mismo capítulo fuimos capaces de articular adecuadamente el modo en que la comunicación interpersonal y social se encuentra estrechamente vinculada con el desarrollo de las personas.

Toca ahora, no obstante, comprobar si nuestra propuesta es capaz de responder también a los otros retos. En primer lugar, pondremos nuestra teoría en diálogo

con el resto de perspectivas que abordan el estudio de la comunicación para ver si en nuestra propuesta caben todas sus valiosas aportaciones; y trazaremos también líneas de colaboración entre nuestra teoría de la comunicación y otras disciplinas vinculadas con ella, para comprobar si es también posible el demandado y necesario diálogo interdisciplinar. En segundo lugar, en respuesta al hastío de académicos, profesionales y usuarios de los medios de comunicación trataremos de esbozar algunas respuestas fecundas en orden a clarificar los problemas tradicionales en el mundo de la comunicación social, el periodismo, la comunicación persuasiva y la narrativa audiovisual. En esa misma línea, queremos apuntar una mirada al desarrollo de Internet desde nuestra perspectiva, como ejemplo de una primera aproximación dialógica en el análisis concreto de una tecnología de la comunicación.

## **2. Diálogo entre perspectivas y diálogo interdisciplinar**

### **2.1. Integración por vía de profundidad y unificación del objeto de estudio**

El estado de la cuestión reflejaba la diversidad de perspectivas que abordan la comunicación y la necesidad frustrada de un necesario diálogo entre ellas. Estudiamos entonces que la integración por vía de generalización y de pluridisciplinariedad no eran integraciones reales, pues: ni suponían la creación de un corpus disciplinar (sin el cual, la integración y la llamada interdisciplinariedad son imposibles); ni permitían el diálogo real entre perspectivas (pues aunque los distintos utillajes intelectuales contaran con un lenguaje similar, éste resulta equívoco o ambiguo); ni superaban la fragmentación del objeto material y formal de la comunicación (al centrarse cada una en elementos distintos de la comunicación y en dimensiones distintas de la acción comunicativa).

Apuntábamos entonces que era necesaria una propuesta disciplinar (con un corpus y un utillaje intelectual propio y bien aquilatado y con un objeto material que no

dejara fuera nada relevante) capaz de integrar diversas perspectivas por vía de profundidad. En el Capítulo II de nuestra propuesta explicamos cómo hay que entender la profundidad y cómo se debe articular lo objetivo, lo (inter)subjetivo y lo superobjetivo. Con ello pretendíamos poner las bases para la integración. En el Capítulo III, dimos cuenta de nuestro corpus disciplinar, en el cuál aparecen debidamente articulados los conceptos de nuestra propuesta y revisados e integrados los de las otras propuestas. Además, analizamos nuestro objeto material (la comunicación humana) sin dejar nada fuera y, por lo tanto, unificando y estructurando jerárquicamente la fragmentación del objeto material de las otras perspectivas.

#### A) Teoría matemática o cibernética y Mass Communication Research

Ambas escuelas, desarrolladas fundamentalmente en EE.UU., dotaron a las investigaciones de comunicación de un análisis pormenorizado de los elementos y procesos de la comunicación (desde la comunicación entre máquinas hasta la comunicación social), así como de un lenguaje que se ha hecho clásico en los diversos estudios sobre comunicación. Si la primera está fuertemente inspirada en conceptos matemáticos y físicos (desde la lógica binaria hasta el modelo de la termodinámica) y la segunda lo está por la psicología conductista y la sociología funcionalista, ambas hunden sus raíces en el positivismo (tanto en su vertiente empírica como en la formal-normativa que pretende determinar las leyes del comportamiento humano).

Su desarrollo, desde los modelos básicos hasta los más recientes (Lasswell, Wiener, Wright, Maletzke), revela la complejidad de los procesos comunicativos y la multitud de variables e interrelaciones en orden material y funcional que debe tenerse en cuenta, así como la especial atención a los efectos. Son, además, buenos referentes en orden a la eficiencia y eficacia de los procesos de comunicación, de ahí que en los últimos años estas perspectivas hayan sido

aplicadas al mundo de la comunicación en las organizaciones. La capacidad analítica de ambas propuestas puede y debe ser asumida para la reflexión de situaciones y contextos concretos de la comunicación desde el análisis dialógico. Hemos tenido ya en cuenta esa actitud en nuestra definición de comunicación y la mostraremos de nuevo al abordar la reflexión sobre Internet y la revisión de algunos conceptos fundamentales de la comunicación social.

Los límites de estas perspectivas, no obstante, quedaron denunciados por su incapacidad para explicar satisfactoriamente la dimensión inmaterial de la comunicación. Así, los sujetos que se comunican quedan reducidos a emisor y receptor, sin tener en cuenta el resto de dimensiones de la persona (intencionalidad, una libertad creativa que va más allá del par binario resistir-sufrir los efectos del mensaje, racionalidad, afectividad, desarrollo personal y social de los sujetos, etc.) Tampoco tienen en cuenta la dimensión inmaterial de los procesos, que nosotros hemos llamado actos comunicativos y comunicación en acto (por lo que no justifican debidamente ni las exigencias de la comunicación ni sus frutos creativos), ni atienden el contenido de verdad de los medios expresivos (sea éste objetivo o superobjetivo), por lo que se muestran incapaces de distinguir entre comunicación y manipulación (fomentando ésta última, al tener como único horizonte de sentido la eficiencia y eficacia de los procesos).

Al rebajar la comunicación al análisis de procesos, son tomadas como modélicas formas de comunicación infrahumanas («todo es comunicación») y las humanas, respecto de las primeras, resultan mucho más imperfectas. Los conceptos básicos sobre comunicación son tomados también en su sentido más básico, material y funcional, lo que opera reducciones gravísimas para el análisis de la comunicación humana, como la de reducir la información a dato o la de rebajar la dignidad del hombre a su dimensión instrumental, por reducir el sentido de la comunicación a sus efectos beneficiosos para el entorno organizativo o social. Las consecuencias de esta mirada parcial trascienden el propio ámbito de la comunicación, de ahí que ambas perspectivas sean acusadas de ser legitimadoras y tautológicas, carentes de perspectiva histórica y de capacidad crítica moral.



Estas perspectivas, por lo tanto, pueden insertarse en nuestro corpus disciplinar, capaz de asumir los procesos que ellas estudian, dotándolos de sentido en orden a una auténtica comunicación capaz de respetar y promocionar a los hombres y comunidades que se vinculan en comunicación.

Esta integración exige, en primer lugar, revisar los conceptos de sus propuestas por vía de profundidad, de forma que mantengan su significado en el ámbito material y de los procesos que analizan, pero revelando la carga de sentido que en ellos late, la dimensión inmaterial presente en esos mismos conceptos y los actos humanos comunicativos por los que esos mismos procesos cobran (o no) sentido en orden al desarrollo personal y social del hombre.

Por ejemplo: es cierto que la información se presenta bajo la forma de datos, y ésta no puede ser equívoca, pero la información, antes que un conjunto ordenado de datos, es un intento de dar forma expresiva a una realidad no meramente objetiva; el ocio, evidentemente, distrae y relaja, pero no puede confundirse con mera evasión; la cultura es un medio de cohesión social que tiende a mitigar el conflicto pero, antes que eso, es expresión de una cosmovisión acerca de la realidad; el ruido no puede entenderse sólo como interferencia en la señal física, sino también como ruido interior; y el silencio no es necesariamente la ausencia de ruido, sino una actitud interior fecunda para la comunicación, así como una parte esencial del mismo proceso expresivo, de especial densidad y sentido; etc.

La revisión de estos conceptos por vía de profundidad no anula su operatividad funcional, pero eleva el rango de dicha reflexión en orden a la plena comprensión de la comunicación interpersonal y social y arroja luz sobre el sentido y cauce de dichos procesos. A la eficacia y eficiencia a corto plazo que se le supone a estas perspectivas (con el riesgo de deshumanización y de fracaso a medio y largo plazo de sus propuestas), cabe ahora sumar su creatividad en el medio y largo plazo en orden a la maduración de las personas y los grupos humanos (lo que, sin duda,

también supondrá un incremento del *valor real* de la organización y de la sociedad).

En segundo lugar y una vez hecha la revisión de conceptos, toca integrar los procesos comunicativos en el lugar que ocupan en el contexto de la comunicación humana, por su relación con las exigencias de la comunicación, con el modo de configurar e interpretar los medios expresivos, con el sentido y los frutos de la comunicación y con la visión antropológica planteada en nuestra propuesta. Al reconocer la dimensión contingente y mudable de las funciones y procesos (frente la determinación natural que les presuponen) y al asumir el carácter de mediación de los procesos (entendiendo la eficacia y la eficiencia como criterios en la elección de procesos, pero también como medios subordinados al fin) en orden al entendimiento, la comprensión y la colaboración, los estudiosos de estas perspectivas se verán capaces de discriminar procesos no sólo en orden a la eficacia y la eficiencia (en los procesos y de cara los efectos inmediatos), sino también al desarrollo de las personas y los pueblos.

Así superarían los límites por los que son criticadas desde el resto de perspectivas al mostrarse, ahora sí, capaces de: crítica moral, insertar su reflexión en la historia (y el contexto particular), dejar de ser tautológicas (mera legitimación de lo establecido) y configurarse como agentes de cambio y motor del desarrollo de las personas y los pueblos. Por vía negativa, estas perspectivas se muestran capaces (lo han demostrado ya) de dar debida cuenta -y ahora adquieren la capacidad de denunciarlo-, no sólo de las disfunciones y errores en la comunicación, sino de los procesos manipuladores que anulan o agostan el desarrollo de las personas y los pueblos.

#### B) Sociofenomenología y escuela interpretativa

Recordemos que bajo esta perspectiva hemos agrupado diversas líneas de reflexión: la Escuela de Palo Alto, el interaccionismo simbólico, el

construccionismo, la Escuela de Chicago, el pragmatismo, la Gestalt... por latir en todas ellas rasgos comunes: atender a la subjetividad y la intersubjetividad de las relaciones entre las personas, aceptar una lógica del sentido común o de la objetividad *construida* (Abril) entre las personas y poner en el centro la cuestión del sentido de las interacciones comunicativas. En el fondo, manifiestan ecos de la sociofenomenología (Schütz) y de la Hermenéutica.

Así vista, esta perspectiva se enfrenta al funcionalismo y el positivismo de las perspectivas que acabamos de revisar al poner en el centro la subjetividad y apostar por las técnicas cualitativas de investigación psicológica y social. Nosotros reconocimos además otros valores en estas investigaciones: el retorno a las cosas, la importancia de la categoría de la relación, la preocupación por la dotación de sentido personal y social de la comunicación.

Ahora bien, sus límites han sido también suficientemente denunciados. Por un lado, el análisis de la subjetividad (dimensión esencial de la persona) suele perderse en el análisis de las (inter)subjetividades. El análisis de lo social atiende a lo cotidiano, pero no entra en las causas y consecuencias sociales y estructurales de dicha vida cotidiana ni las pone en relación con procesos económicos, políticos, ideológicos e históricos. Por otro lado, su método es muchas veces excesivamente intuitivo y carecen de un corpus disciplinar objetivo insertado en una comprensión global de la realidad, lo que hace difícil generalizar sus resultados o que estos cobren interés en el contexto de una visión general de la vida social.

Los integrantes de esta perspectiva consideran que lo social *objetivo* es una construcción fruto de la intersubjetividad de las personas que se interrelacionan en sociedad (Berger y Luckmann). Esa construcción puede ser objetiva, efectivamente, en diversos sentidos aludidos a lo largo de nuestra investigación: en cuanto que externa a los sujetos, en cuanto que objetivada formalmente en el lenguaje, las instituciones, las leyes, el Estado, etc., e, incluso, en cuanto que esta objetivación se convierte en regla de vida y norma externa que puede tornarse

extraña, distante y hasta alienante para los sujetos que deberían poder insertarse creativamente en lo social. Pero nada nos invita a pensar que esta construcción intersubjetiva sea *objetiva* en el sentido en que lo demanda cualquier ciencia: en el respetar cómo son las cosas *realmente*. Por eso sus conclusiones sobre lo social, sobre lo subjetivo y sobre el sentido son sospechosas de mero subjetivismo o relativismo cultural, sin la referencia necesaria a naturaleza de lo personal y lo social. Aunque algunas metodologías de investigación social tratan justo de objetivar lo subjetivo (reducir a dato lo subjetivo mediante la combinación de técnicas cuantitativas y cualitativas), esto no soluciona el problema: una objetivación por reducción a datos de una realidad subjetiva que no tenía basamento en lo esencial seguirá siendo tan subjetiva o más que la realidad subjetiva analizada, por más seguridad, firmeza o dominio de lo real que aparenten ofrecernos esos datos.

Nosotros creemos, no obstante, que la investigación cualitativa, el análisis de la (inter)subjetividad, la atención a lo cotidiano y las formas de construcción de sentido y de *objetivación* de lo social, sí merecen estudios particulares y son capaces de proporcionarnos respuestas valiosas en orden la comprensión del hombre, de la sociedad y de la comunicación humana. Lo hemos visto, por ejemplo, tanto al reflexionar sobre el sentido de la comunicación y su modo de proceder, como al identificar muchas de las dificultades que frustran la comunicación. No obstante, para que esta perspectiva resulte verdaderamente fecunda son necesarias dos tareas.

La primera de ellas, insertar estas perspectivas en el seno de una comprensión completa sobre el hombre y la vida social, tal y como lo hicimos nosotros al incorporar elementos de esta perspectiva a nuestra propuesta. Así, la subjetividad y la construcción de sentido no pueden analizarse sin atender al resto de las estructuras constitutivas de la persona humana (y sin descubrir el lugar preciso que ocupan entre ellas); lo cotidiano tampoco se ilumina a sí mismo si no es en el contexto de la vocación comunitaria; y lo simbólico no *objetivable* no puede entenderse como pura imaginación, capricho subjetivo, veleidad estética o

expresión de lo irracional, sino que en el símbolo late la presencia de algo real-intuído no expresable por categorías físico-matemáticas que pretenden agotar la realidad en lo claro y distinto manejable a nuestro antojo.

La segunda tarea consiste en afinar la epistemología de estas perspectivas, en una tensión hacia lo superobjetivo que se hace presente en lo (inter)subjetivo y en la misma vida cotidiana. Vistas con la adecuada tensión analéctica, la construcción de sentido nunca se hace sino por referencia a la búsqueda de un sentido real, y la actividad cotidiana nunca está meramente iluminada por sí misma (y por causas próximas), sino por referencia a una más o menos clara o difusa comprensión del papel que el hombre desempeña en el mundo (y no sólo el barrio) que habita. En la natural *objetivación* de lo social intuimos mucho más que un mero *pacto entre caballeros* y en ella late la necesidad de comprender la realidad (formarse una cosmovisión expresada en la cultura) y de desentrañar el papel que cada uno desempeña en ella (vocación personal y responsabilidad u orientación al bien común). Los símbolos y lo cualitativo en la comunicación no manifiestan tampoco un mero capricho subjetivo o estético, sino que su ambigüedad y poder configurador buscan hacer presente lo superobjetivo intuído.

En definitiva: la escuela interpretativa y el interaccionismo simbólico son fuente de sabiduría sobre la comunicación en la medida en que su investigación atiende al *universal intensivo* o al *universal concreto* sin dejarse llevar ni por los prejuicios particulares ni por la mácula impersonal del objetivismo (donde lo subjetivo, el sentido, el símbolo y la ambigüedad pierden toda su densidad y se convierten, entonces sí, en aspectos superficiales de lo real). Eso puede suponer, como estos autores defienden, la participación activa en las realidades investigadas y ciertos trabajos de campo, pero afrontados desde la ascesis propia de las exigencias del encuentro y en diálogo con experiencias similares y distintas que confirmen que lo potente encontrado en su investigación es patente en todo lugar y circunstancia (es universal) por revelar lo propio de la naturaleza humana. El estudio de Viktor Frankl<sup>1</sup> en los campos de concentración -en el ámbito de la

---

<sup>1</sup> *El hombre en busca de sentido.*

psicología- o el de Aquilino Polaino<sup>2</sup> sobre aprender a escuchar -en el ámbito de la comunicación interpersonal y a la luz de sus muchos años de experiencia como psiquiatra- nos parecen buenos referentes de esta forma de investigar.

### C) La tecnología, en su contexto

Bajo el nombre de determinismo tecnológico englobamos las investigaciones y autores que reflexionan sobre el papel que las tecnologías desempeñan en la configuración del hombre en trato con la realidad (McLuhan, De Kerkhove). A estos autores debemos el conocimiento profundo de las innovaciones tecnológicas, algunas predicciones (más o menos acertadas) sobre el futuro de la tecnología y la determinación con la que muestran la enorme influencia que las tecnologías tienen sobre nuestra forma de ser y de relacionarnos entre nosotros y con el mundo. Dichos autores aparecen también convincentes al mostrarnos las características de las tecnologías dominantes en cada época y ponerlas en relación con las ideas, creencias y formas de relacionarse el hombre con el mundo -y con los otros hombres-. En efecto, parece haber una íntima relación entre algunas tecnologías y cierta precomprensión del mundo por parte de las personas que las utilizan.

Ahora bien, ni esa poderosa influencia cabe llamarla *determinismo* ni a la importante relación entre el hombre y la tecnología cabe confundirla con la mera fusión. Que el hombre sea *naturalmente* técnico no quiere decir que su naturaleza mute en función de las tecnologías que utiliza.

La epistemología se muestra capaz de desacreditar el determinismo tecnológico: si nuestra cognición estuviera determinada por la tecnología que utilizamos, no podríamos explicar cambios paradigmáticos radicales de los que ellos mismos dan cuenta (del mundo de la imagen al alfabeto, por ejemplo), ni podríamos ser críticos con las mismas tecnologías, pues eso sólo puede hacerse *desde fuera*,

---

<sup>2</sup> *Aprender a escuchar.*

tomando distancia intelectual y juzgando unos supuestos paradigmas tecnológicos con parámetros intelectuales distintos. Que seamos conscientes de la influencia, las posibilidades y los límites de cada tecnología es prueba de que nuestra inteligencia no está determinada por ellas.

Por otro lado, el análisis cuidadoso de la Historia de la comunicación revela a cualquier mirada sin prejuicio que no son las tecnologías las que cambian las mentalidades, sino que ciertas mentalidades apuestan por descubrir (o por prestigiar) una serie de tecnologías en orden a unos ideales, objetivos o proyectos determinados<sup>3</sup>; lo que no niega que, de hecho, la extensión social de dichas tecnologías sea, por sí misma, cauce para vertebrar la mentalidad perseguida por quienes iniciaron ese cambio.

Lo que revelan los análisis epistemológicos e históricos no es que el hombre está determinado por la tecnología, sino, más bien, que en la búsqueda de sentido y en el ejercicio de su libertad el hombre, mediante diversas técnicas y tecnologías, se relaciona con el mundo, los otros hombres y Dios. La propia corporeidad e historicidad del hombre exige esa dimensión técnica y que ésta se desarrolle además en trato con el mundo fundando cada vez medios más creativos y fecundos de colaboración. Hombre, tecnología y mundo nunca se funden entre sí, ni la distinción entre esos tres órdenes es puramente material o fáctica, sino esencial. La debida articulación entre hombre, tecnología y mundo ha de enunciarse en las categorías de inmediatez, distancia y presencia. La distinción entre esos tres órdenes, es posible gracias a la distinción entre sujeto (consciente y libre), ámbito (dimensión relacional, donde la interrelación es posible) y objeto (cuya única forma de relación es la yuxtaposición o la fusión; y si la primera, por sí misma, no es fecunda, la segunda no hace sino anular lo específico de los objetos fundidos en uno nuevo).

En este sentido, nuestra propuesta puede asumir los brillantes análisis del determinismo tecnológico sobre la necesaria mediación de la técnica y la no

---

<sup>3</sup> BORDERÍA, LAGUNA, Y MARTÍNEZ, *o.c.*, 16 y ss.

necesaria –aunque hoy innegable de hecho- de la tecnología; y sobre cómo esa mediación no es *inocente* o *neutral*, sino que afecta al desarrollo de las cogniciones, de las relaciones sociales y comunicativas y del desarrollo de la persona y de los pueblos en orden a su plenitud. Ese *afectar*, además, es cauce innegable de desarrollo en todos los órdenes de la vida, pero, como todo cauce, es también limitación. Por eso no creemos que puedan prestigiarse unas tecnologías sobre otras *en sí mismas* consideradas, sino en relación con el resto de mediaciones que hemos abordado en nuestra propuesta (contexto específico, cualidades de los sujetos que se comunican, realidad sobre la que se quiere comunicar, cultura, etc.) Es más, creemos que a la formación integral de la persona contribuye el uso de distintas técnicas y tecnologías de la comunicación que estimulen diversas dimensiones de su personalidad -oralidad, escritura, narrativa audiovisual, por citar tres ejemplos ya clásicos-.

El reto para integrar las reflexiones sobre la tecnología en nuestra propuesta disciplinar pasa por articular satisfactoriamente qué supone la mediación tecnológica (como creemos haber hecho en nuestra propuesta) y, luego, estudiar sistemáticamente: en qué medida una técnica o tecnología limita, condiciona, hace posible o anula la posibilidad del hombre de conocer la realidad y de interrelacionarse comunicativamente con otros hombres, en qué medida unas tecnologías opacan la comunicación y cuáles la hacen transparente, en qué sentido y por qué, y si lo hacen de forma universal o en razón de un contexto particular o histórico concreto.

#### D) La perspectiva crítica y el ‘logos’ de dominio

La Escuela Crítica de Marcuse, Horkheimer y Adorno hunde sus raíces en la dialéctica marxista y en la preocupación por la transformación de la sociedad a través de la filosofía. Horkheimer orientó su investigación en los años 30 hacia una filosofía social capaz de hacer investigación empírica, en vínculo íntimo con las ciencias sociales. No obstante, los acontecimientos históricos de esa década le



orientaron, cada vez más, y en la línea de Adorno y Marcuse, hacia un método explicativo y expositivo, marcadamente persuasivo, orientado a denunciar las estrategias de manipulación auspiciadas tanto por las democracias como por los regímenes totalitarios, donde los medios de comunicación juegan un papel crucial.

La perspectiva económica e ideológica no es abandonada, pero la crítica a la razón ilustrada expuesta por Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* será tan radical que la obra, años después, sería rescatada por el pensamiento conservador, nostálgico de tiempos anteriores a la propia Ilustración. La denuncia quedará matizada por Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*, al distinguir la razón objetiva (aquella donde prima la comprensión de lo real) de la razón instrumental. Bajo la categoría de razón instrumental incluye al empirismo, al positivismo, al pragmatismo y a diversas formas de subjetivismo y relativismo. Incluye a los empiristas por reducir la realidad a haz de relaciones sin cualidad alguna; a los positivistas, por vaciar la razón de su capacidad cualitativa y reducirla a su dimensión físico-matemática, incapaz de distinguir los valores de las cosas físicas; al resto, por *formalizar* la razón, como contenido de conciencia y mero instrumento al servicio de obtener los fines propuestos (sin examinar críticamente la legitimidad/objetividad de estos fines).

La genialidad de Horkheimer en dicha obra consiste en revelar la convivencia de teorías de orígenes contrapuestos (como el positivismo y el pragmatismo) en la medida en que ambas (como el resto de posturas arriba señaladas) reducen la realidad a objeto de dominio por parte del hombre (sin atender a los *qués* y *porqués* de las cosas) y agostan la razón humana (la especulación sobre los fines) a pura instrumentalización, bien marcada por el mismo desarrollo técnico bien por los fines caprichosos (utilidad *subjetiva*) de los hombres.

Aunque Horkheimer insiste en considerarse heredero del proyecto ilustrado y en que la única vía para la emancipación del hombre es la razón ilustrada (purificada, eso sí, del ideal de dominio), su crítica a las posturas intelectuales que nosotros revisamos en nuestra propuesta epistemológica casi hacen palidecer a las críticas

de los propios personalistas. Su análisis, a grandes rasgos, coincide con el nuestro. Aun así, su expresa «*petitio principii*» (que hace con Adorno) de que «la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado»<sup>4</sup> y su utillaje intelectual de corte dialéctico-materialista le encierran en un callejón sin salida. Sólo desde estudios profundos, en perspectiva y amables con este autor, como el de Juan José Sánchez<sup>5</sup>, puede verse cómo Horkheimer no rompe con la Escuela Crítica sino que mantiene un «hilo rojo» que es «sentido de la justicia»<sup>6</sup> y que ha de llevar al pensamiento dialéctico-materialista, en este momento de la historia, a ponerse en la «perspectiva de las víctimas [...] desde la lógica de la debilidad»<sup>7</sup>.

Bajo este nuevo momento de la dialéctica, la salida de Habermas como continuador de la Escuela Crítica encuentra un grave escollo. Su preocupación por abandonar la razón instrumental en nombre de la acción comunicativa (de ahí su distinción entre acciones estratégicas y acciones comunicativas), es una respuesta a las tesis de Horkheimer y Adorno, pero bajo la lógica de la debilidad cabe preguntarse qué pasa con los excluidos del diálogo:

«la intersubjetividad es aquí sólo condición del consenso, pero no de la razón misma: puede haber consenso entre los hablantes, pero no razón, mientras haya excluidos del diálogo [...]

Desde esta perspectiva [...] la teoría de la acción comunicativa de Habermas parece acercarse peligrosamente, como la filosofía de la Ilustración de Hegel, a la imperturbable claridad de la lógica del dominio»<sup>8</sup>.

La conclusión de Juan José Sánchez sobre la evolución de la escuela crítica es, por lo tanto, demoledora.

---

<sup>4</sup> *Dialéctica de la Ilustración*, 53.

<sup>5</sup> SÁNCHEZ, J.J., «Quebrar la lógica del dominio. Actualidad de la crítica de Horkheimer a la razón», presentación de la obra: HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, traducción de Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid 2002, 9-38. Sánchez, J.J., «Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*», introducción a la obra: HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid 2009, 9-44.

<sup>6</sup> «Quebrar la lógica del dominio...», 16.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>8</sup> SÁNCHEZ, J.J., «Sentido y alcance de *Dialéctica ...*», 37-38.

La «perspectiva de las víctimas» y la «lógica de los débiles», además, serán tan mudables como cada momento histórico. No vemos cómo algún día podrá superarse la injusticia radical que denuncian estos autores si por ella entienden, sencillamente, que la sociedad esté estructurada jerárquicamente conforme un reparto de funciones y responsabilidades distintos debido a las propias limitaciones del hombre y del mundo, por no hablar de la riquísima diversidad de vocaciones personales y comunitarias entre los hombres. Nunca en la lógica dialéctica puede entenderse que estructuras como hombre-mujer, padre-hijo, gobernante-gobernado, maestro-discípulo, etc., necesariamente asimétricas (no por superioridad de algún tipo, sino por diversidad a veces natural a veces contingente) no deban *superarse* a sí mismas, o destruirse, sino potenciarse y promocionarse mutuamente.

Si hemos puesto sobre la mesa estas disquisiciones, es para mostrar que la lógica del dominio y la disolución de la estructura firme de la realidad en historicismo dialéctico-materialista son presupuestos débiles para la edificación de una propuesta disciplinar sólida. Ya hemos expuesto en varios momentos de nuestra tesis que el pensamiento dialógico toma distancia respecto del dialéctico.

Podemos convenir con buena parte del análisis sobre las estructuras de dominio que hace la Escuela Crítica pero, por hacer justicia a la realidad (y no a un prejuicio metodológico sobre el que se nos exige una infundada petición de principio), debemos discrepar de muchos otros. Sin ánimo de ser exhaustivos: si buena parte los análisis en la *Crítica de la razón instrumental* y en la *Dialéctica de la Ilustración* resultan (con muchos reparos) solventes sobre el desarrollo de la teoría política (desde Hobbes y Locke) y de la ciencia (desde Galileo y Francis Bacon) de los últimos siglos hasta hoy, decir que la epistemología griega o medieval están escritas desde la lógica del dominio es, sencillamente, desconocer o tergiversar dichas tradiciones.

Si no fuera por la seriedad cuasi-científica, la belleza del lenguaje, lo inspirador y sugerente de la reflexión con la que la *Dialéctica de la Ilustración* re-lee el

episodio de *La Odisea* en que Ulises y los argonautas deben enfrentarse a las sirenas en clave patrón-obreros, uno diría que el texto es una bufonada. No es que las reflexiones allí vertidas no sean sumamente interesantes (pues lo son) sino que cualquier parecido entre lo que leen Horkheimer y Adorno y la intencionalidad de Homero es pura coincidencia. No pasaría nada si tomaran el relato como excusa o inspiración para sus reflexiones, pero el problema es que con su lectura pretenden justificar una actitud que los griegos, sencillamente, desconocían, y que quieren ver una alegoría pre-industrial y pre-ilustrada que es imposible de sostener. En esta viciada lectura de la Historia desde presupuestos dialéctico-materialistas, aunque muden en algunos aspectos la perspectiva, no se alejan de los errores metodológicos del propio Marx.

La única lógica a un tiempo dinámica e integral capaz de dar cuenta cabal de la historicidad -y de la realidad toda- es la lógica del amor. No porque sea ésta una nueva petición de principio, sino porque desde el amor puede darse mejor cuenta de todas las motivaciones personales y comunitarias del desarrollo humano. Bajo la lógica del amor cabe comprender mucho mejor la epistemología y la Teoría Política de Platón y Aristóteles, de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Y como la lógica del amor incluye -por carencia- el desamor, el conflicto y la injusticia, resulta ser también ésta lógica la más adecuada para explicar no ya el origen del *logos* de dominio, sino las formas cabales (no sólo racionales en sentido ilustrado) de su superación.

Por otro lado, si la lógica dialéctica da cuenta de diversos «momentos de verdad» de algunas propuestas en determinado momento histórico, pero se resiste a dotarlas de carácter universal por otro prejuicio (el del devenir de todo lo real, reducido a su dimensión material-histórica), las salidas de la Escuela Crítica son cada vez menores. Podemos convenir con la Escuela Crítica en que hay teorías, relaciones sociales e interacciones comunicativas que tienen su «momento de verdad», en el sentido de que son necesarias o son provisionalmente o efectivamente las mejores en un momento y no lo son en otro —como ocurre con todas las realizaciones históricas y contingentes—. Pero no podemos convenir en

que la realidad se agota en su fluir histórico, pues hemos constatado que la dimensión superobjetiva de la realidad presenta una firmeza entitativa que no sólo es universal, sino tan densa que es capaz de revelarse siempre nueva, originaria y creativa en lo meramente objetivo a una mirada atenta.

En este sentido, el diálogo entre la Escuela Crítica y el pensamiento dialógico es, primeramente, un diálogo filosófico o, incluso, metafísico. Pero en lo que se refiere a la reflexión sobre comunicación, la perspectiva dialógica conviene con la escuela crítica en su capacidad para el análisis, la reflexión teórica, la denuncia y la propuesta de una articulación social y de unos medios de comunicación más humanos, así como su capacidad de vincular el ámbito de la comunicación social los ámbitos económico y político. Atento a las denuncias de la escuela crítica, el pensamiento dialógico puede coincidir con ellas, aunque la lógica sobre causas, consecuencias y propuestas de solución seguramente sean diversas. En otros casos, el pensamiento dialógico deberá ser crítico con la crítica, pues, como hemos dicho, no todas las estructuras ni relaciones, por el mero hecho de ser asimétricas o jerárquicas, son esencialmente injustas sino, que algunas, precisamente por su distinción y jerarquía, hacen posible una interrelación creativa en orden al desarrollo de las personas y de los pueblos.

#### E) El marco integrador de la Doctrina Social de la Iglesia

La Doctrina Social de la Iglesia sintetiza el corpus doctrinal de la reflexión social de la Iglesia sobre cuestiones de capital importancia para el desarrollo del hombre y de los pueblos. En sentido estricto, engloba las reflexiones sociales de Papas y obispos en comunión con ellos desde la *Rerum Novarum*<sup>9</sup> hasta la actualidad; pero, en sentido amplio, se revela como una disciplina teológica que reflexiona sobre las aportaciones del resto de las ciencias a la luz de la Revelación y, fruto de su reflexión, propone una serie de criterios de orientación moral con el objetivo de acompañar al hombre y a la sociedad en la tarea de edificar la Civilización de la

---

<sup>9</sup> LEÓN XIII, encíclica *Rerum novarum*, 1891.

Justicia y el Amor y, en este sentido, la Escuela de la DSI tiene una tradición de casi 3000 años, si tenemos en cuenta como fuente el Antiguo Testamento.

A la DSI, por lo tanto, le debemos una propuesta moral sobre el uso de los medios de comunicación formulada desde los valores del bien común, el derecho a la información, la libertad de expresión, el principio de subsidiariedad, la participación del hombre en la cultura, en la formación y en la vida política, la solidaridad, la verdad, la libertad y la caridad que, además, se inserta en una reflexión general sobre el sentido de la sociedad en su conjunto.

Al proponerla como perspectiva en nuestro Estado de la cuestión, subrayamos la fecundidad que tiene para cualquiera -no sólo para nuestra perspectiva- el diálogo con una corriente de pensamiento que, con semejante tradición, no ha dejado de responder a los retos de cada tiempo al tiempo que ha preservado y desarrollado una serie de principios y valores esenciales con los que conviene la razón natural. Expresamos entonces nuestro límite, dados el objeto material y formal de nuestra propuesta, en el diálogo con sus planteamientos. Llegados a este punto de nuestra investigación podemos afirmar ya dos conclusiones importantes.

En primer lugar, creemos que el pensamiento dialógico en general y la reflexión sobre comunicación en particular ofrecen un utillaje intelectual muy fecundo para el crecimiento de la DSI en su reto de ofrecer respuestas fecundas a los problemas sociales de hoy. Si la DSI pretende un diálogo cordial con el resto de saberes al servirse de las aportaciones provenientes de cualquier saber, desde una inquietud interdisciplinar y en especial atención a la filosofía y a las aportaciones de las ciencias humanas y sociales, creemos haber elaborado nuestra propuesta de modo que el diálogo, en el seno de la filosofía perenne, resultará sencillo.

En este sentido, Benedicto XVI nos alienta en *Caritas in veritate*<sup>10</sup> a «una profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación», especialmente

---

<sup>10</sup> BENEDICTO XVI, encíclica *Caritas in veritate*, 2009, 53.

en lo que se refiere la importancia de la solidaridad como vínculo entre los hombres y los pueblos y signo de que:

«de la misma manera que la comunidad familiar no anula en su seno a las personas que la componen [...] así también la unidad de la familia humana no anula de por sí a las personas, los pueblos o las culturas, sino que los hace más transparentes los unos con los otros, más unidos en su legítima diversidad» (*Caritas in veritate*, 53).

La nueva edición del Compendio de la DSI recoge ya esta idea, al sostener que:

*«La solidaridad confiere particular relieve a la intrínseca sociabilidad de las persona humana, a la igualdad de todos en dignidad y derechos, al camino común de los hombres y de los pueblos hacia una unidad cada vez más convencida. Nunca como hoy ha existido una conciencia tan difundida del vínculo de interdependencia entre los hombres y los pueblos»* (CDSI, 192).

Así, la DSI entiende la solidaridad como *principio social* «ordenador de las instituciones» en «estructuras de solidaridad» y también como *virtud moral*, como la «*determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*» para que «todos seamos verdaderamente responsables *de todos*» (CDSI, 193).

A nuestro humilde juicio, nuestra tesis puede encuadrarse modestamente como una pequeña aportación que responde a la petición expresa de Benedicto XVI. No principalmente por vertebrar la reflexión sobre comunicación en la categoría de relación, sino porque esta vertebración muestra, nos parece, no sólo la necesaria interdependencia de los hombres, sino también que esa interdependencia, asumidas determinadas exigencias, es fuente de desarrollo personal y comunitario, y capaz de generar instituciones vertebradas por la solidaridad en orden a edificar la civilización de la Justicia y el Amor.

En segundo lugar, después de todas nuestras reflexiones desde la perspectiva dialógica sobre el lugar del hombre en el mundo y sobre el papel de la comunicación en el desarrollo de las personas en sociedad, descubrimos, a caballo entre la sorpresa y una esperada confirmación, al modo de aquel *yachtman* inglés

que describe Chesterton en la primeras páginas de su *Ortodoxia*<sup>11</sup>, la profunda comunión de nuestra propuesta con los valores humanos y sociales desarrollados por la DSI. Esto significa que en el camino de llevar nuestra reflexión sobre la comunicación humana a la comunicación pública, tarea que debemos hacer en diálogo interdisciplinar con la sociología relacional, podemos hacerlo, en su dimensión moral, en comunión natural con todo el tesoro de reflexiones sobre lo social presente en el corpus vivo, acrisolado por los siglos y lleno de reverberaciones de la sabiduría perenne que presenta la DSI. Y lo haremos con la confianza, también expresada por Chesterton, de que ningún lugar es mejor para el desarrollo y cultivo de la verdad incompleta que llevarla al jardín de la cultura de la Iglesia Católica<sup>12</sup>.

## 2.2. Diálogo con otras disciplinas

Al dotar a la teoría de la comunicación de un corpus disciplinar, un utillaje intelectual propio y un objeto material y formal bien definido, el diálogo interdisciplinar demandado por muchos investigadores ya es posible. Nuestra propuesta ha quedado encuadrada en el seno de la filosofía perenne y, más especialmente, en la dimensión desarrollada por el pensamiento dialógico, personalista y existencia sistematizada por López Quintás. Eso permite un diálogo interdisciplinar natural tanto con las disciplinas filosóficas clásicas, con la filosofía contemporánea (especialmente con las fuentes de inspiración expresadas en nuestra investigación) y con las humanidades en general. Además, de nuevo por vía de profundidad y en diálogo analéctico, nuestra propuesta puede también inaugurar un diálogo fecundo con una serie de disciplinas que necesitan de la comunicación para su perfeccionamiento y desarrollo. Vamos a plantear sintéticamente algunas propuestas de diálogo recordando de antemano que, en el seno de nuestra propia reflexión, el diálogo interdisciplinar supone respetar e,

---

<sup>11</sup> *O.c.*, 3 y ss.

<sup>12</sup> CHESTERTON, C. K., «La historia de una verdad incompleta (continuación)», en *Por qué soy católico*, El buey mudo, Madrid 2009, 61-63.



incluso, acrecentar la autonomía de cada disciplina, promocionando recíprocamente la creatividad de las mismas gracias a su interacción fecunda.

### A) Filosofía

En el contexto de la Filosofía, nuestra propuesta debe permanecer atenta al desarrollo de la categoría de la relación, especialmente en los ámbitos de la Filosofía de la Naturaleza, la Metafísica, la Teología Natural, la Antropología, la Ética, la Teoría del Conocimiento, la Estética y la Teoría del Arte, la Filosofía del lenguaje, la Teoría Política y Social.

En las tres primeras<sup>13</sup>, porque abordan con radicalidad la cuestión del ente y del ser. Tanto el sistema conceptual que desarrollan como las conclusiones a las que llegan son siempre los más universales y clarificadores, lo que permite afrontar cualquier estudio particular desde pilares firmes. Además, por ser precisamente las disciplinas más profundas, en la medida en que todas las demás se asientan en ellas, la interdisciplinariedad encuentra el basamento común que la hace realmente posible. Como el acceso a lo profundo que no se pierde en idealismos formales se ha de hacer siempre desde el universal concreto, creemos también que estas disciplinas pueden enriquecerse con las aportaciones del estudio de la comunicación humana. Recordemos que los pasos más notables en el desarrollo de la Metafísica -y de la filosofía en general- se dieron justo cuando el genio griego puso en el centro de la cuestión filosófica no el universo físico en general, sino la cuestión del hombre en particular<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Como hemos expresado en otros momentos de nuestra tesis, creemos que especialmente los conceptos de analogía, acto de ser, participación en el ser, *ordo amoris*, respectividad, dinamismo y, evidentemente, los de ámbito, sineidesis y la analéctica, son especialmente fecundos en esta tarea de encontrar el lugar adecuado de la relación.

<sup>14</sup> Queremos recordar aquí que la analogía del ente logra salir de la univocidad de su significado parmenídeo, fisicista o heraclíteo cuando Platón, no sin graves aporías en diálogos como el *Parménides* y el *Teeteto*, logra distinguir que hay cosas que en cierto modo son y, en otro cierto modo, no son. Y eso lo logra al introducir en la cuestión del ser el alma humana (más concretamente, la cuestión gnoseológica desde la dimensión predicativa) en el *Sofista*, llevando a cabo del famoso *parricidio* de Parménides. Hemos consultado las ediciones de *Parménides* (traducción de M<sup>a</sup>. I. Santa Cruz) *Teeteto* (traducción de A. Vallejo Campos) y *Sofista* (traducción de N. L. Cordero) consignadas de *Diálogos V*, Gredos, Madrid 1988.

El diálogo con la Antropología y la Ética resulta necesario porque el objeto material de la teoría de la comunicación es parte del objeto material de esas disciplinas, como dimensión esencial de la persona y como tarea en orden a la plenitud de vida. Así, la Teoría de la comunicación sólo puede ser cabalmente entendida si la encuadramos como una dimensión específica del estudio del hombre en cuanto tal y de la acción humana en cuanto que perfecciona o no a la persona. Así, la reflexión de la Ética y la Antropología iluminan y asientan la Teoría de la Comunicación; mientras que esta última ilumina aspectos particulares de las primeras que pueden, también, tocar lo esencial.

El diálogo entre la Teoría de la Comunicación y la Teoría del conocimiento puede resultar muy fecundo para ambas disciplinas. Por un lado, y esta afirmación es ya clásica, es imposible justificar la comunicación humana sin referencia al conocimiento: si la comunicación no es comunicación sobre lo real, no vemos en qué medida ésta puede resultar creativa y edificante para el hombre, tal y como lo manifestamos al plantear la exigencia de un *logos* compartido para que sea posible la comunicación auténtica. Por otro lado, no podemos hablar de conocimiento riguroso si este no es comunicable. Si bien esta afirmación es también clásica, sus implicaciones últimas –apuntadas ya en la Antigüedad y, especialmente, en el Medioevo– empiezan a desarrollarse con su adecuada hondura en el pensamiento contemporáneo, que ha subrayado con radicalidad que la búsqueda de la verdad sólo es fecunda en comunidad y que la verdad, por verdadera que sea, no lo es del todo *para la persona* que la conoce hasta que es compartida en el seno de una comunidad.

Si las verdades físico-matemáticas se sostienen y comunican con un lenguaje impersonal y unívoco verificable por cualquiera, las verdades de la Filosofía, siendo universales y necesarias, exigen no sólo una comunión formal -discursiva-, sino una comunión existencial. Esta apreciación hace retornar al centro del saber humano la exigencia de una búsqueda comunitaria no sólo de las inteligencias, sino de las personas todas, en ese ámbito de convivencia –cotidiana o, al menos,

intencional- propio de la comunidad de maestros y discípulos. También exige al lenguaje filosófico salir de la comodidad abstracta del pensamiento moderno y encarnarse en un lenguaje de lo universal concreto, capaz de interpelar a toda la persona.

El diálogo con la Estética, la Teoría del Arte y la Teoría del lenguaje resulta fecundo porque su objeto material -los medios expresivos- forma parte del de la Teoría de la comunicación. La autonomía de las disciplinas particulares operada por el pensamiento Moderno que ha provocado una peligrosa fragmentación de saberes que encuadra nuestra afirmación como una provocación. Pero, si bien entendemos que el objeto formal de estas disciplinas exige que atiendan a sus conexiones con la Teoría del Conocimiento y la Metafísica, queremos alertar del riesgo de *ontologización* de su objeto de estudio como realidades en sí mismas consideradas, al margen de su sentido como mediación entre los hombres. De hecho, buena parte de la literatura elaborada ya en el origen moderno de estas disciplinas tiende a reducir la Metafísica a Teoría del Lenguaje o a considerar que la única ventana de acceso al ser es la de la Belleza. En sentido inverso, creemos que una mayor comprensión de los medios expresivos y de su adecuada articulación con lo real iluminará nuestra propuesta, como lo ha hecho ya en las reflexiones apuntadas en los Capítulos II y III.

Finalmente, el diálogo con la Teoría Política y Social resulta necesario a la Teoría de la Comunicación para su desarrollo en una de las dimensiones específicas de la comunicación humana: la comunicación social en general y la comunicación pública en contextos políticos determinados. En sentido inverso, la Teoría Política y Social ha de atender a la dimensión comunicativa que hace posible la adecuada vertebración de lo social y lo político y, para ello, han de contar con una comprensión adecuada de la comunicación humana. Hasta el momento, y con honrosas excepciones (como Hannah Arendt o Pierpaolo Donati), la comunicación ha sido entendida, en estas disciplinas, desde el punto de vista meramente funcional.

## B) Humanidades

Las Humanidades son un ámbito privilegiado para la reflexión sobre el hombre. Así lo consideraron los griegos y siguió siéndolo para la especulación medieval y, aunque la deriva cientificista y de algunas corrientes intelectuales las ha menospreciado, han estado presentes en el pensamiento moderno y cobran cada vez mayor protagonismo en el pensamiento contemporáneo. López Quintás ha dedicado buena parte de su obra a desarrollar un método para el diálogo entre Filosofía y Humanidades en orden al desarrollo integral de la persona, al abordar con genial hondura cuestiones que van desde la arquitectura hasta la música, pasando por el cine, la literatura y las artes plásticas y que incluye tanto el diálogo con las disciplinas que estudian esas realidades como la forma de acercarnos creativamente a sus relaciones concretas.

Si el poeta y el filósofo tienen en común que ambos han de habérselo con lo maravilloso, el diálogo entre uno y otro ha de ser necesariamente fecundo. Tal y como hemos articulado nuestra reflexión, el arte sólo puede ser cabalmente entendido como una forma eminente de comunicación, y quizá precisamente por eso la cuestión de la comunicación es un aspecto implícito en cualquier obra de arte. Así, abordar la reflexión sobre las Humanidades desde el punto de vista de la comunicación será muy fecundo tanto para comprender mejor la comunicación humana como para comprender aspectos esenciales apenas tratados sobre el arte en general y sobre cada obra en particular.

La fecundidad del cine para reflexionar sobre la filosofía y el hombre, en general, y sobre el quehacer comunicativo, sea artístico o profesional, social o interpersonal, es innegable y tanto los programas de investigación en las universidades como la literatura generada al respecto dan buena cuenta de ello.

Citaremos algunos ejemplos sobre los que este diálogo puede ser especialmente fecundo en esa doble dirección: la *Odisea*, de Homero; *Antígona*, *Edipo Rey* y

*Edipo en Colono*, de Sófocles; los sermones y cartas de la literatura monástica de los primeros siglos; los iconos y las catedrales; *La Academia*, de Rafael; los frescos de la capilla sixtina, de Miguel Ángel; *El Quijote*, de Cervantes; *Romeo y Julieta* y *Hamlet*, de Shakespeare; el monasterio de El Escorial; *Robinson Crusoe*, de Dafoe; *Frankenstein*, de M. Shelley; *Dr. Jeckill y Mr. Hyde*, de Stevenson; *El Retrato de Dorian Grey*, de Oscar Wilde; *La libertad guiando al pueblo*, de Delacroix; *El grito*, de Munch; *El extranjero*, de A. Camus; las grandes distopías como *Un mundo feliz* (A. Huxley), *1984* (G. Orwell) y *Fahrenheit 451* (R. Bradbury); y, en lenguaje audiovisual, *Angustia* (A. Hitchcock), *El silencio* (Ingmar Bergman), *El hombre elefante* (D. Lynch), *Doce hombres sin piedad* (S. Lumet), *El Gran Silencio* (P. Gröning), *Babel* (A. González Iñárritu), etc.

En el desarrollo de nuestra propuesta en el ámbito de la comunicación social, la atención a la literatura, a la imagen estática y a lo audiovisual ha de tener un lugar importante. No sólo porque lo demanda el contexto histórico al que debemos ofrecer respuestas creativas, sino por la fecundidad que estas formas de expresión tienen para la comprensión de algunos aspectos clave en la comunicación social. El cine y la literatura, por ejemplo, manifiestan con una patencia extraordinaria el papel que juega la comunicación y la dimensión social de la persona en el desarrollo o la perdición del ser humano. La imagen, especialmente la de carácter simbólico, nos pone frente al hecho incuestionable de que el conocimiento humano no sólo es secuencial-discursivo, sino también sineidético.

### C) Psicología y Psiquiatría

La Psicología y la Psiquiatría ofrecen una oportunidad de diálogo interdisciplinar muy fértil a la teoría de la comunicación, ya explotada por algunos autores de los que encuadramos en el interaccionismo simbólico<sup>15</sup>, y creemos que esa fecundidad es, también, reversible. Los estudios teóricos y empíricos de estas disciplinas, especialmente aquellos con marcadas raíces en la Antropología

<sup>15</sup> Por ejemplo, la Escuela Palo Alto. Cf. RODRIGO ALSINA, *o.c.*, 164 y ss.

Filosófica, como los desarrollados por Jaspers, Frankl o Polaino, pueden aportar conclusiones relevantes sobre la comunicación humana y, al revés, una mayor comprensión sobre la exigencias y el sentido de la comunicación humana puede ofrecer pautas tanto teóricas (especialmente para la diagnosis) como metodológicas (para la terapéutica).

En el primer sentido, vemos que determinadas disfunciones en la psique manifiestan contundentemente la importancia de las mismas para una adecuada comunicación. Así, las patologías que revelan la ausencia de (o la incapacidad para mostrar) sentimientos, los trastornos ciclotímicos y bipolares, los desdoblamientos de personalidad, las diversas formas de autismo (especialmente el síndrome de Asperger), la pérdida total de memoria o de la memoria a corto plazo, la mentira compulsiva, la desconfianza paranoica, etc. Todas ellas son formas extremas (patológicas) de tendencias naturales de la psique (emotividad, empatía, memoria, imaginación, funciones cognitivas conscientes e inconscientes, etc.) de las que participamos todos, y todas ellas entran en juego en la comunicación. Observar las consecuencias extremas por disfunciones extremas ayuda luego a detectar los pequeños malos funcionamientos por desviaciones pequeñas. Cuando un estudioso de la comunicación se aproxima a estas patologías es como si cogiera una gran lupa que le permite agrandar causas, efectos y procesos a veces poco perceptibles en las situaciones cotidianas.

En un segundo sentido, porque la investigación reciente revela que muchos de los problemas psicológicos actuales hunden sus raíces no en las patologías clásicas de la personalidad, sino en otras derivadas del extrañamiento propio de quien carece de una unificación interior o existencial que sólo es posible en la auténtica comunicación. La tercera Escuela de Psicología de Viena fundada por Viktor Frankl encuentra aquí buena parte de su fundamento y el análisis ontológico de la culpa de Martin Buber (SE) ha sido también estudiado desde el mundo de la Psicología. Ya en el orden de la terapéutica, las exigencias para una comunicación auténtica, con las debidas matizaciones (como manifiesta el diálogo con estas

disciplinas mantenido por autores como Buber y Cañas<sup>16</sup>), pueden iluminar caminos fecundos de sanación. La curación del alma por la palabra es algo que apenas hemos comentado a lo largo de nuestra investigación, pero no sólo aparece en autores como Sócrates (cuya afición al diálogo nos puede parecer sospechosa de parcialidad), sino en psiquiatras y psicólogos como los arriba citados o en médicos y humanistas de la talla de Pedro Laín Entralgo<sup>17</sup>.

Es habitual también el diálogo entre la Teoría de la Comunicación y la Psicología Social y, en este sentido, son relevantes los estudios de los psicólogos de las multitudes, como Le Bon, de quien algo hemos dicho en nuestro estado de la cuestión. En todo caso, nos parece que esta disciplina está demasiado marcada por el conductismo y el funcionalismo, y sus aportaciones han sido ya incorporadas a la Mass Communication Research. Remitimos, por lo tanto, a los términos del diálogo con esa perspectiva de la comunicación para comprender el lugar de esta disciplina en nuestra reflexión.

#### D) Ciencias sociales

La otra gran disciplina con la que el diálogo interdisciplinar ha de resultar fecundo en una doble dirección es la Sociología. Como vimos de la mano de Rodrigo Alsina, en la mayor parte de los países ajenos a nuestra geografía los estudios universitarios y las investigaciones sobre comunicación son una disciplina especial en el seno de las ciencias sociales, mientras que el Periodismo, la Publicidad y el Cine, como artes, son abordados como estudios de máster o como capacitación profesional.

Las relaciones entre las ciencias sociales y las ciencias de la comunicación se mezclan y confunden, hasta el punto de que los marcos teóricos y las metodologías de investigación de la segunda han sido tomados habitualmente de

---

<sup>16</sup> BUBER, SE; CAÑAS, o.c.

<sup>17</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre*, 206 y ss. También: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Anthropos, Barcelona 2005.

la primera. Nuestro diálogo con la Mass Communication Research y con la perspectiva interpretativa ha sido también el diálogo con las perspectivas sociológicas que las inspiraron, del mismo modo que el diálogo con la perspectiva crítica es el diálogo con su filosofía social (y allí nos remitimos).

Nosotros encuadramos el estudio de la comunicación en las Humanidades y no en las ciencias sociales por razones ya señaladas en el Estado de la Cuestión. No obstante, el diálogo con la Sociología como disciplina sobre lo contingente (además del diálogo con la Teoría Política y Social ya señalado) es también relevante. Como ya adelantamos, creemos que la sociología relacional elaborada por Pierpaolo Donati se presenta como especialmente fecunda para el diálogo interdisciplinar con nuestra propuesta. En primer lugar, porque su cosmovisión implícita coincide con la nuestra; y, en segundo lugar, porque sabe distinguir la dimensión esencial y la contingente de lo social.

Nuestra teoría de la comunicación no sólo debe ser capaz de reflexionar normativamente sobre la comunicación social y pública (de ahí el diálogo con la Teoría Política y Social), sino que también ha de afinar su metodología de investigación para comprender los fenómenos sociales de cada tiempo. El utillaje intelectual y metodológico propuesto por Donati puede inspirar buena parte de nuestra labor en ese ámbito.

Recordemos que Donati entiende lo social desde la categoría de la relación. Así, lo que distingue a un grupo de individuos de un grupo social es justo el tipo de relación presente entre ellos. Estudiar dicha relación exige no sólo estudiar los términos de la relación y su influjo mutuo, sino atender a la relación misma, a lo que ella exige de quienes se relacionan. En esa misma perspectiva hemos reflexionado nosotros sobre la interacción comunicativa.

Según Donati, la relación social es diferente de otras relaciones por ser referencia simbólica, vínculo estructural y fenómeno emergente como consecuencia de un actuar recíproco. Si la relación social es referencia simbólica, lo es por su



dimensión comunicativa. Si es vínculo estructural, lo es como ámbito o campo de juego que posibilita el encuentro y las interrelaciones creativas entre los hombres. Si es fenómeno emergente, lo es por lo que resulta de la interrelación creativa entre los hombres en dicho campo de juego.

Cuando nosotros decíamos que la comunicación es en sí misma cierta colaboración y que posibilita a su vez otras formas de colaboración, debemos entender que una de esas otras formas de colaboración que trasciende la comunicación misma es justo la aparición de lo social. Así, la comunicación posibilita lo social no sólo como interacción simbólica, sino como esa actualidad presente (esa comunicación en acto que trasciende las acciones comunicativas) que hace posible la vertebración social y la colaboración entre los hombres.

Por esto Donati asume la dimensión contingente de la Sociología, que ha de insertarse en la historia de los hombres, y distingue tres códigos temporales. El código histórico-relacional (nuestro contexto en sentido amplio: tradición y cultura), que dura lo que dura la relación social. El código de la interacción (el propio de los procesos y actos), que dura lo que cada evento interactivo. Por último, el código atemporal-simbólico que, propiamente hablando, trasciende lo social. Al dejar lo atemporal-simbólico a los filósofos, Donati nos permite a nosotros distinguir sin afectar a su propia propuesta entre lo atemporal (superobjetivo) y lo simbólico (como plasmación expresiva más o menos acertada de lo superobjetivo) y a las relaciones que uno y otro orden deben tener, tal y como expresado en nuestra propuesta.

La epistemología relacional de Donati (de cuyo acendrado realismo dimos cuenta en el estado de la cuestión) asume el principio de la filosofía de perenne del conocimiento como relación entre la inteligencia y la realidad y toma distancia de los presupuestos objetivistas y subjetivistas de otras tradiciones del pensamiento sociológico. Ahora bien, asume que el objeto propio de la sociología, antes que los hombres, los grupos intermedios y las instituciones son, en sentido estricto, las relaciones sociales. Esto significa que el cambio social viene definido por los

cambios en las relaciones (y en dichos cambios los sujetos pueden ejercer una mayor o menor protagonismo) y es ese cambio entre las relaciones el que reorienta lo social. A este respecto, nosotros consideramos que lo social ha de incluir necesariamente a los sujetos que se relacionan. Aunque las relaciones tengan cierta entidad propia y sean por sí mismas (en cuanto que establecen reglas del juego y se encarnan en cierta mediación fáctica), operantes, no pueden entenderse cabalmente sin atender a los sujetos implicados en las mismas. En el fondo, así lo plantea Donati cuando ha de atender a análisis sociales concretos. En lo que sí convenimos con este autor (y de ahí, seguramente, la radicalidad en su expresión) es que normalmente los sujetos se insertan en una trama de relaciones en cierto modo ya dadas (un sujeto particular no decide, por ejemplo, ni el sistema económico por el que se rige ni la lógica de ese sistema). Para articular la adecuada relación entre un sujeto particular con la trama cultural y social de relaciones en la que nace nosotros hablamos de la relación reversible entre los sujetos y la cultura y la tradición en la que insertan.

La epistemología de Donati le lleva a plantear una pragmática relacional en la que la sociedad es vista como una red o trama de relaciones complejas mediante la cual los sujetos y los objetos se definen relacionalmente. Así, cuando se quiere intervenir en lo social, además de tener en cuenta a los sujetos y objetos implicados conviene prestar especial atención a la lógica relacional que opera en lo observado pues, en buena medida, el cambio en la trama de relaciones garantiza el cambio en lo social. De nuevo, desde nuestra perspectiva, no podemos sino convenir con Donati en que los cambios en las estructuras e instituciones relacionales operan cambios sociales... pero no podemos, tampoco, dejar de recordarle que la lógica externa de las relaciones, si no es asumida interiormente por los sujetos, no operará cambios profundos en lo social, si por ello entendemos no sólo el conjunto de relaciones objetivadas, sino a la comunidad humana socialmente vinculada.

A nuestro juicio, el diálogo con la sociología relacional de Donati resulta, como hemos visto, fecundo en una doble dirección. Por un lado, creemos que nuestra

epistemología y nuestra especial atención no sólo a la relación, sino a los sujetos que en última instancia la configuran y que en el día a día la interiorizan (o sufren de alienación por no poder asumirlas), puede enriquecer la reflexión de Donati. Por otro lado, creemos que nuestra reflexión sobre comunicación puede desplegarse en el ámbito de la comunicación social (en sus dimensiones tanto teóricas como pragmáticas) gracias, a sus herramientas intelectuales y a su respeto por la dimensión superobjetiva que trasciende lo meramente social. Ese respeto, además, puede leerse como una invitación a las reflexiones netamente filosóficas de la Teoría Política y Social a este diálogo entre teoría de la comunicación y sociología relacional.

#### E) Teología, Liturgia y Apologética

Un gran corpus disciplinar con el que nuestra propuesta debe dialogar es con la Teología. No se nos escapa que si alguna especulación ha propuesto un analogado principal capaz de dar cuenta con radicalidad del principio dialógico es la Teología trinitaria. Si tuviéramos que hacer el difícil y no exento de error ascenso de la inteligencia natural desde lo más concreto hasta las realidades más altas, no habríamos encontrado una *causa* y un *modelo* más perfectos, luminosos y vertebradores de lo real que la relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas en perfecta comunión dialógica (unidad y distinción) ordenada en la verdad y el amor, de cuyo misterio participa toda la creación de un modo muy especial, al *diseñar* la creación, el Padre *piensa* ya en la Encarnación del Verbo. Algo de esto adelantamos al plantear el hallazgo metafísico del *ordo amoris* agustiniano.

En este sentido, no ha dejado de sorprendernos, por ejemplo, que un autor judío como Buber corrige al católico Ebner y al pietista Kierkegaard cuando éstos priman la relación del individuo con Dios a la relación con los otros hombres, mientras que Buber insiste en que el Tú absoluto sólo puede ser encontrado en trato dialógico con el tú concreto. Cabe encontrar claves de esto tanto en la

personalidad mística y eremítica de los segundos como en la tradición jasídica y el compromiso social de Buber. En todo caso, y con las distinciones pertinentes, en todos ellos puede intuirse la concepción marcadamente personalista de su reflexión teológica, que queda brillantemente expresada en la formulación de Guardini cuando reflexiona sobre el hombre como el tú de Dios<sup>18</sup>.

Bajo estos presupuestos, la realidad queda iluminada de tal forma que la comprensión del hombre en general y de cada uno en particular se presenta como un misterio a la vez fecundísimo e insondable. Pero también la realidad del mundo, como campo de juego donde la comunidad humana ha de buscar a Dios y darle gloria completando su creación. Con esta mirada, lo superobjetivo latente en lo objetivo hace brillar a toda la realidad con una luz nueva.

Si bien la Trinidad se nos presenta como modelo supremo de interactividad y comunicación, en el sentido en que se dan tres realidades personales, perfecta identidad y distinción entre ellas e, incluso, la *sustancialización* de una relación como persona y Dios (El Espíritu Santo), nos parece arriesgado trasladar este modelo como una perfecta analogía de proporcionalidad propia a todo lo creado.

En primer lugar, por los reparos de importantes autoridades en la materia nada sospechosos de *conservadurismo intelectual* y hondos conocedores de la tradición personalista, como Hans Urs von Balthasar. Este teólogo entiende que el principio dialógico opera una reducción antropológica que no nos capacita para comprender la revelación cristiana<sup>19</sup>. En segundo lugar, porque somos legos en esta vasta materia, y sería pretencioso por nuestra parte apuntar una respuesta de aficionado a un problema que ocupa a los especialistas más importantes, y sobre el cual se muestran cautelosos. En tercer lugar, y ésta es la razón más pertinente en el

---

<sup>18</sup> GUARDINI, R., *El fin de la modernidad y Quien sabe de Dios conoce al hombre*, traducción de Alfonso López Quintás, PPC, Madrid 1995, 156.

<sup>19</sup> BALTHASAR, H. U. von., *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2006, 47-50. No es que Von Balthasar rechace la interpretación dialógica de la Antropología (ni siquiera lo que la Trinidad puede iluminar a la concepción dialógica de la Antropología, en ese movimiento *de arriba abajo* por el que procede la Teología), sino que entiende que el misterio de la Revelación trasciende esa categoría intelectual. En este sentido, no invalida las reflexiones filosóficas del personalismo, sino que advierte del riesgo del que nosotros nos queremos prevenir: edificar la comprensión de la Revelación desde categorías humanas.

contexto de nuestra investigación, porque hacerlo queda fuera de las posibilidades de nuestro método. Ser fieles a nuestro objeto de estudio (en sus dimensiones formal y material) y a nuestra metodología (atenida al análisis del universal concreto), nos permite llegar en ese camino hasta donde hemos llegado.

Atendiendo a la metáfora espacial usada por la filosofía medieval, diremos que nuestro camino no era descender (de la Teología a las disciplinas particulares), sino ascender hasta donde nuestro estudio particular puede llegar. Y esto es: sostener que el anhelo de comunicación del hombre hacia una plenitud aquí no satisfecha apunta o indica la exigencia de una realidad trascendente, personal y comunitaria que misteriosamente le interpela, y que reconocemos en las huellas de la historia a un hombre que dijo ser el Hijo de Dios cuya tradición comunitaria encarnada en la Iglesia propone una Teología que da cuenta de algo que se parece sospechosamente a lo que buscamos. También podemos decir que nuestras reflexiones acerca del hombre, de la comunicación y del mundo no sólo no contradicen las que propone la Teología y la tradición intelectual cristiana, sino que en ella pueden encontrar luz, sentido y hondura entitativa.

Por estas razones, consideramos que la Teología en general, y la Teología Trinitaria y de la Encarnación, en particular, pueden ser una fuente de inspiración muy luminosa para nuestra teoría de la comunicación, no sólo por brindar aportaciones que la inteligencia natural sólo intuye entre sombras, sino por mantener la reflexión orientada siempre a lo profundo.

En otro sentido, creemos que nuestra propuesta puede resultar limitadamente fecunda para la reflexión Teológica en la medida en que las criaturas hablan limitadamente del Creador. Metodológicamente, tal vez algunos rasgos de nuestra propuesta sirvan en el ámbito de la Eclesiología, en las reflexiones sobre el sentido de pertenencia a la Iglesia y la dimensión comunitaria y peregrina de la comunidad de creyentes.

Las relaciones entre Liturgia, sacramentos y Teoría de la Comunicación son evidentes, por cuanto la Liturgia es expresión visible de una realidad invisible, medio de presentificación de lo sagrado, y los sacramentos son, en cierto modo, medio privilegiado de comunicación con Dios (presencia misma de Dios, en diversos sentidos). Ahondar en este valor comunicativo de la Liturgia y los sacramentos puede ayudar a la mejor comprensión de los mismos; el estudio por parte de los comunicadores de la Liturgia y los sacramentos puede también fecundar e inspirar el arte de comunicar.

Por último, creemos que nuestra propuesta puede aportar elementos de reflexión e inspirar formas de comunicación para la Nueva Apologética, pues las exigencias de quien se comunica y de los medios expresivos que han de ponerse en juego se ajustan a una apologética del testimonio comprometido y a un contenido y una presentación que se asemeja a una invitación cordial que interpela a toda la persona, desde su existencia concreta, buscando en ella una respuesta comprometida. En la medida en que la comunicación busca nada más (y nada menos) que el (auto)revelarse de la propia vocación de quienes se comunican, las preguntas últimas y el tipo de respuestas que pueden satisfacerlas surgirán de modo orgánico y natural. Basta que uno de los interlocutores que se comunican sepa participar su experiencia personal a los otros para inaugurar un camino común de profundización en los misterios de la fe.

#### F) Fecundidad en otros ámbitos disciplinares y profesionales

Hemos preferido tratar en un epígrafe distinto el diálogo con otros ámbitos disciplinares por su especial y peculiar relación con nuestra propuesta, marcadamente asimétrica. Nos referiremos a disciplinas eminentemente prácticas o cuya teoría no necesita de un diálogo específico con nuestra propuesta (ni nuestra propuesta, salvo en contadas ocasiones, con sus teorías), aunque consideramos que su desarrollo práctico puede beneficiarse en altísimo grado de las conclusiones que nosotros ofrecemos sobre la comunicación.

Los ámbitos de aplicación a los que nos referimos son aquellos que exigen una importante comprensión del sentido de la comunicación, la ascesis propia de sus exigencias y el dominio de determinadas formas de comunicación o medios expresivos. El conjunto de estas disciplinas es muy amplio y su universo supera con amplitud nuestro conocimiento actual, pero queremos ofrecer algunas, a modo de ejemplo, que nos parecen además de especial relevancia.

En el ámbito de las instituciones y la empresa: la comunicación interna e institucional, la comunicación de crisis, el liderazgo personal y la gestión y participación en equipos. Estas cuestiones han sido tratadas desde la Psicología, especialmente en el área del desarrollo personal, el coaching, la inteligencia emocional (Goleman), etc., y también desde el ámbito de la empresa<sup>20</sup>. Sin embargo, en todos estos planteamientos suele plantearse directamente que el sentido último de todo de todo es la eficacia, la eficiencia y el éxito en el menor plazo posible.

Otras veces, bajo del disfraz del desarrollo humano o, incluso, del logro de la felicidad personal, los fines antedichos quedan velados. Sin embargo, tienden igualmente a identificar la felicidad personal con la resolución de conflictos o con el éxito profesional, ignorando que el horizonte de realización personal debe beber de un universo de valores más altos. El conductismo y el funcionalismo, cuando no un pragmatismo relativista y edulcorado, son el basamento intelectual de dichos planteamientos. En todos ellos, la única racionalidad presente es la instrumental, inspirada en el ideal de dominio, tal y como la concibe no ya López Quintás, sino el mismo Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*. Baste lo dicho sobre esto en otros lugares para subrayar que esos planteamientos están muy lejos no sólo de proporcionar la felicidad que prometen, sino siquiera de resultar eficaces en el medio y largo plazo, por anular la creatividad humana, agostar el horizonte de vida al mero éxito sobre las circunstancias y desencantar a quienes vieron en esos planteamientos una promesa incumplida de crecimiento

---

<sup>20</sup> MØLLER, o.c., HOFSTADT, o.c.

personal. Bien articulados, bajo los fundamentos planteados en nuestra propuesta, con la adecuada formación y en un plazo algo más amplio, la formación en esas áreas puede resultar creativa en el pleno sentido de la expresión, con algunos resultados en el corto plazo y muy notables en el medio y largo plazo.

Lo dicho en estos mismos ámbitos, de forma menos polarizada por los planteamientos intelectuales ya dichos, podríamos decir lo mismo. Queremos subrayar tres. En primer lugar, la docencia universitaria. Creemos que tanto la lección magistral como la lectura de grades textos (fuentes) y el debate universitario, desarrollados a la luz de nuestra propuesta, son mucho más fecundas para la formación integral de la persona (tanto su inteligencia especulativa como la práctica) que muchas de las llamadas nuevas metodologías docentes.

En segundo lugar, la comunicación médico-paciente. La extendida idea, ya refutada, de que la objetividad se conquista en detrimento del compromiso personal, ha convertido en muchos casos la práctica de la medicina (una de las disciplinas científicas tradicionalmente más humanistas) en algo impersonal, frío y que genera inseguridad y desconfianza. Más allá del valor terapéutico de la palabra, ya apuntado, la buena comunicación entre médico y paciente no sólo garantiza una mayor disponibilidad y seguridad en el ánimo del paciente -aspectos importantes para la eficacia médica- sino una mejor historia clínica un incremento notable en la capacidad de diagnosis.

En tercer lugar, la enseñanza de los idiomas. En este ámbito se ha asumido ya -curiosamente, no hace demasiado- la necesidad de la enseñanza por *inmersión* inmediata en el idioma a aprender, pero queda mucho por hacerse en lo que toca a llevar dicha inmersión a los contextos concretos –encarnados- propios de ese idioma, así como la los contextos históricos y culturales del mismo. Situar-se frente a las realizaciones fácticas y culturales de una lengua no sólo es un factor motivacional que invita al sobrecojimiento e interpela a una mayor comprensión del otro idioma, sino que resulta necesario para hacerse una idea cabal del



universo de sentido y relaciones que se hacen presentes al invocar una palabra en dicha lengua.

### **2.3. Conclusiones**

En nuestro estado de la cuestión identificamos varios problemas para el estudio de la comunicación, que agrupamos bajo nuestras dos primeras hipótesis con sus respectivas sub-hipótesis. Al terminar el Capítulo III, concluimos que ya habíamos apuntado la respuesta a varias de esas hipótesis, pero que dedicaríamos parte del Capítulo IV a afinar mejor el modo en que la integración de perspectivas era posible y la fecundidad que podría tener un diálogo interdisciplinar de la Teoría Dialógica de la Comunicación con otras áreas de conocimiento.

Creemos que en este momento de la tesis hemos respondido ya a tres de ellos. Como ya dijimos en las conclusiones del Capítulo III, hemos dado respuesta a los problemas epistemológicos; a los problemas de la fragmentación del objeto de estudio; y a la necesaria interdisciplinariedad de la Teoría de la Comunicación, especialmente en diálogo con la Filosofía (para una fundamentación sólida) y con las ciencias sociales (pues hoy la comunicación social es de vital importancia para los hombres y los pueblos).

Para reflexionar sobre los problemas epistemológicos de la investigación en comunicación planteamos las raíces intelectuales de las distintas perspectivas de la comunicación y dedicamos después una parte de nuestro Capítulo II a articular una Teoría del Conocimiento capaz de dar respuesta, desde la raíz, a dichos problemas. Ya entonces explicamos paso a paso cómo nuestra propuesta epistemológica iba superando las dificultades identificadas, pero es ahora, en el diálogo sistemático con las otras perspectivas, cuando dicha labor se muestra en toda su amplitud. Por eso, respecto de la integración y la interdisciplinariedad, concretamos aquí una serie de conclusiones.

1. Al abordar lo inmaterial que se manifiesta en lo objetivo, podemos profundizar en los modelos, procesos, elementos y funciones de la comunicación de la perspectiva cibernética y de la Mass Communication Research. De esta forma, lo material y particular queda envuelto en lo inmaterial y universal (el ámbito en el que es posible el diálogo con las otras perspectivas) y en el seno de las relaciones entre las personas (lo que aporta a estos planteamientos una dimensión histórica y capacidad crítica).
2. Al apuntar hacia el universal concreto, los estudios sobre la intersubjetividad se muestran también capaces de ofrecer conclusiones universales, propiamente científicas y no meramente tautológicas. De esta forma, además de situarse en el ámbito que hace posible el diálogo con el resto de perspectivas, hace también posible la crítica en los análisis concretos de la dimensión intersubjetiva de la comunicación.
3. Situar el papel de la tecnología en su adecuado contexto no le resta validez a las reflexiones que el determinismo tecnológico ofrece sobre la importancia de la tecnología, pero previene a estas reflexiones de desviaciones deterministas y de análisis demasiado parciales. Al articular las relaciones entre lo tecnológico y el resto de dimensiones de la comunicación, encontramos que esta reflexión no sólo tiene un valor especulativo importante por sí misma, sino en cuanto que ilumina tanto las limitaciones como los cauces creativos de unas y otras tecnologías.
4. El diálogo con la escuela crítica y con la DSI, perspectivas ambas que se mueven en lo universal, nos permite ampliar nuestra propia reflexión sobre la comunicación en sus implicaciones morales, económicas, políticas y sociales y, al revés, permite a estas corrientes, insertadas en nuestra propuesta, que su actitud crítica no se quede en el análisis *externo*, sino que se vertebre en la reflexión sobre comunicación en sí misma considerada.

5. Al unificar, por vía de profundidad analéctica, las diversas perspectivas en un solo corpus disciplinar, no sólo se superan los problemas epistemológicos, sino que se hace posible superar otro de los problemas detectados en nuestro Estado de la Cuestión: la fragmentación en el objeto de estudio. En primer lugar, la fragmentación de perspectivas, al encontrar cada una su lugar en una sola perspectiva integradora. En segundo lugar, la fragmentación del objeto formal, por haber articulado, por vía de profundidad, los diversos niveles de la realidad a la que cada perspectiva atendía (material e inmaterial, objetivo y subjetivo, moral, histórico y social, etc.) En tercer lugar, la fragmentación del objeto material, al proponer una teoría disciplinar que distingue, sin separar, las distintas realidades que vertebran la interacción comunicativa.
6. Así, nuestra teoría de la comunicación contempla la reflexión sobre los sujetos que se comunican (incluidas su dimensión histórica, moral y subjetiva), las relaciones comunicativas entre esos sujetos (sean materiales o inmateriales: procesos, funciones, acciones y comunicación en acto), y las mediaciones donde se despliegan dichas relaciones (técnica, tecnología, lenguaje, contexto concreto, historia, tradición y cultura) y en cada uno, o en varios, de esos ámbitos de análisis encuentra cada perspectiva su ordenado lugar en el que fecundar el conjunto de la reflexión sobre comunicación. Al incluir en nuestra reflexión la relación de cada uno de esos elementos con los fines de la comunicación (en su orientación específica al entendimiento, la comprensión y la colaboración) nuestra propuesta adquiere capacidad crítica, correctiva y normativa.
7. Por otro lado, contar con un corpus disciplinar en clave dialógica nos permite un fecundo dialogo reversible con las distintas áreas de la Filosofía, las Humanidades, la Psicología, las Ciencias Sociales y la Teología, así como el desarrollo necesario de nuestra propuesta en el ámbito de la comunicación social y en muchos otros ámbitos disciplinares o profesionales particulares.

### **3. Aportaciones al mundo profesional de la comunicación**

Hemos mostrado ya cómo nuestra propuesta se muestra solvente en el ámbito de la reflexión teórica, en diálogo con otras perspectivas de la comunicación y en la investigación interdisciplinar. Creemos, por lo tanto, haber aportado algunas reflexiones para que el mundo académico supere la desesperanza en que el relativismo, la ambigüedad y la fragmentación de la reflexión teórica ha sumido a muchos académicos.

Toca ahora aplicar nuestra propuesta a algunos campos de la comunicación social y de los medios de comunicación. Con esta primera aproximación al mundo profesional pretendemos, en primer lugar, proporcionar los fundamentos teóricos de una práctica profesional conforme a las exigencias y el sentido de la comunicación, lo que necesariamente ha de fructificar en la promoción de las personas y los pueblos. En segundo lugar, apuntar las claves para un posterior desarrollo práctico de las cuestiones aquí apuntadas. Finalmente, creemos que al hacer ambas cosas ayudaremos también a superar el hastío que reina entre los profesionales de la comunicación que querrían tener más presente el sentido vocacional de su quehacer y contar con las herramientas intelectuales para poder desarrollarlo en plenitud.

#### **3.1. Apuntes para una Teoría de la Comunicación social**

Para iluminar la vocación profesional de quienes se dedican a la comunicación social es necesario poder comprender qué sentido tiene su quehacer concreto con la promoción de las personas y los pueblos vinculados en una comunidad humana. Para ello, debemos apuntar ya las claves para una teoría de la comunicación social, especialmente en las comunidades políticas que no pueden entenderse sin una participación real de los ciudadanos como co-responsables del desarrollo político (las actuales democracias).

### A) El sentido de lo social hoy

Hemos mostrado que la dimensión social de la persona es esencial a su misma naturaleza. Así entendido, lo social no puede ser visto como una mera necesidad - o un mal menor- en orden a la supervivencia personal, sino como cauce de desarrollo de la persona hacia su plenitud. La propia vocación personal es orientación al otro y a la comunidad humana en su conjunto (no sólo en el ámbito familiar o local); es decir, es, también esencialmente, vocación pública.

Las afirmaciones que enfrentan dialécticamente lo humano y lo social quedan por lo tanto refutadas. No cabe entender como máximas antropológicas ni que la sociedad pervierte la originalmente pura naturaleza humana (al sentido *rousseauuniano*) ni que «el hombre es un lobo para el hombre», al estilo de Hobbes. Ambas afirmaciones nos empujan a concluir que «nuestra libertad termina donde empieza la del otro» o, lo que es lo mismo, que «el infierno son los otros», tal y como hemos apuntado en algún momento de nuestra propuesta. Es evidente que en la praxis de lo social hay situaciones donde esas afirmaciones tienen su momento (social, histórico) de verdad, pero esto ha de entenderse como consecuencia de una mala tesis o como una desviación ética (sea por causas personales o estructurales), no como un principio esencial.

Una buena tesis y praxis social, por el contrario, nos confirman que el desarrollo de nuestra moralidad sólo es posible y sólo puede enfocarse rectamente con la mirada puesta en el bien común. La atención a lo comunitario purifica nuestro egoísmo individual. La interacción comunicativa y la colaboración con los otros en orden al bien común nos revela, confirma y hace posiblemente efectiva el desenvolvimiento de nuestra vocación y nuestra realización íntegra como personas. Entendida en su radicalidad esencial, la dimensión social de la persona nos hace mejores; y los otros son condición y colaboradores efectivos de nuestro crecimiento personal. Nuestra libertad empieza donde empieza la libertad del otro, y su crecimiento sólo es posible en vinculación con la del otro. En este sentido, tal

y como también hemos apuntado, cabría decir que «el cielo son los otros». En ellos se ilumina el sentido de nuestra vida terrena, se hace posible el desarrollo de dicho sentido, y se nos revela también exigencia de una dimensión sobrenatural, de carácter personal, capaz de colmar (y de motivar) todas nuestras aspiraciones.

Si el ámbito de la familia, la comunidad local, la tradición y la cultura conforman nuestra urdimbre afectiva, intelectual y efectiva, los ámbitos de lo público (ámbito de encuentro de la comunidad humana en general) y lo profesional (trabajo cualificado al servicio del bien común) se manifiestan como un elemento motivador (de la persona y de la comunidad) en orden a la edificación de un mundo mejor. La dimensión social del juego ya en su sentido primitivo y la comprensión del mismo como forma eminente de colaboración en lo público (al estilo del *gentleman* apuntado por Ortega; con las condiciones y frutos tematizados por López Quintás) nos proporciona un buen ejemplo de esto.

Los cauces del discurso y la acción del ciudadano (Arendt) nos revelan un camino fecundo para conformar el espacio público de aparición del hombre ante la comunidad humana. La comunicación, como esa interacción humana en el que el hombre se revela a sí mismo y a los demás y hace posible la colaboración efectiva entre los hombres es, en este sentido, una forma eminente de acción. Especialmente cuando hemos comprendido que la comunicación auténtica exige que el hombre entero se ponga en la comunicación.

#### B) Principios rectores y valores fundamentales de la comunicación social

La adecuada articulación de lo social exige la atención a principios rectores y a valores fundamentales bien articulados por la DSI. En diálogo con su propuesta queremos articular nuestra reflexión sobre la comunicación social. La comunidad humana, en sentido personalista, sólo es posible de prójimo a prójimo, en un vínculo en el que cada uno de sus miembros descubre en cada uno de los otros una

persona y se ocupa fundamentalmente de elevar a dicha persona en orden al cumplimiento de su vocación propia. En esta tarea resulta esencial la comunicación auténtica, inspirada en el amor y orientada a la revelación de la verdad. En la medida en que los hombres ponen su centro en la realización de los otros hombres (a la promoción de sus dones y su vocación comunitaria), contribuyen a que la comunidad humana en su conjunto se oriente hacia el bien común, que ha de entenderse como:

«el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (*Gaudium et spes*, 26).

Una de las implicaciones radicales de la *comunidad personalista* es reconocer el principio del destino universal de los bienes, de tal forma que éstos lleguen de forma equitativa bajo los signos de la justicia y el amor (*Gaudium et spes*, 69), lo que exige una atención preferencial de cada hombre y de la comunidad en su conjunto por los pobres (*Sollicitudo rei sociales*, 42). Conviene entender «pobreza» en su doble dimensión: material y espiritual. Si bien el primero es necesario, el segundo es, además, *esencial* para los profesionales de la comunicación pública, como agentes mediadores y conformadores de la cultura que (in)forma a los miembros de una comunidad. El destino universal de los bienes (materiales y culturales) y la opción preferencial a los pobres son aspectos especialmente iluminados en el seno de la tradición cristiana en la contemplación de la vida de Jesucristo.

La comunicación social tiene su primera inspiración, por lo tanto, en la consecución del bien común. Su primera misión, en este sentido, es proporcionar un espacio para el entendimiento, la comprensión y la colaboración en proyectos creativos que aliente el respeto y amor mutuo entre los hombres, los grupos sociales y los pueblos. De esta forma, unos y otros pueden ser reconocidos y alentados en su distinción específica por lo que aportan a la edificación del conjunto de la sociedad (desde bienes inmateriales o espirituales hasta criterios para vertebrar la acción responsable).

La comunicación social es el medio privilegiado para la integración de la persona en lo social y para la integración armónica de los distintos grupos sociales orientados a la consecución del bien común. Dicha integración exige dar voz a todos (unidad no es uniformidad dirigida), pero también, desde la responsabilidad del profesional de los medios, potenciar a quienes contribuyen desde su perspectiva particular al bien común y denunciar las desviaciones de grupos sociales o instrumentos de poder que atenten contra el mismo.

La comunicación pública, como la interpersonal, tiene por tanto como objeto: inaugurar o acrecentar vínculos de entendimiento, comprensión y colaboración entre los hombres, incrementar la creatividad personal y social, acrecentar el dinamismo de amor y compromiso entre los miembros de la comunidad humana y fomentar así la madurez de la sociedad.

Quedan así recogidas, pero superadas por elevación, las funciones de la comunicación pública propuestas por los funcionalistas (Lasswell, Wright): vigilancia del entorno (que ya no puede ser vista sólo como autoconservación del sistema social), correlación entre los distintos agentes sociales (que ahora es más que mera comunidad de intereses subjetivos de autoconservación), transmisión del legado cultural (que ahora es más que replicación del sistema de ideas que confirman el *status quo*) y entretenimiento (que suele ser entendido como pura diversión, *pan* y *circo*, y debería ser entendido como *ocio*, como actividad libre y liberalizadora).

La comunicación social tiene por lo tanto un marcado carácter político, pero no sólo en cuanto al debate en torno a la acción del gobierno y de los partidos, sino en cuanto que lo *político* es, por un lado, el arte en la edificación del bien común y, por otro, la *aparición en lo público*. En la medida en que la cultura, el arte, la empresa, la religión y la actividad de la sociedad civil cumplen esa dimensión política, han de encontrar cauce de expresión en los medios de comunicación social.



Es clásica la distinción de tres órdenes de lo social, del más natural (que es fuente de dignidad y sentido del resto) al más amplio y artificial: familia, sociedad civil y autoridad política (objetivada en el Estado). Conforman la sociedad civil el conjunto de interacciones (y su objetivación en instituciones y formas de colaboración social) entre individuos y sociedades intermedias fruto de la creatividad de los ciudadanos (*Sollicitudo rei socialis*, 15)<sup>21</sup>. La autoridad política es delegada por la comunidad humana a unos representantes, y tiene su razón de ser en la consecución del bien común (*Gaudium et spes*, 74)<sup>22</sup>.

La vertebración adecuada que hace posible la creatividad entre los distintos grupos sociales exige una comunicación horizontal y vertical que es tarea de la comunicación social. Las aportaciones e intereses de los distintos grupos sociales presentados a través de los medios de comunicación social han de ser referencia para el buen gobierno; y la vigilancia a la autoridad política en cuanto que se orienta o distancia en su ejercicio de la consecución del bien común, uno de los objetivos fundamentales de la comunicación social.

Las revoluciones industriales, el espectacular crecimiento urbano, la masificación de los núcleos de convivencia, la burocratización de lo público, la estandarización de los procesos sociales, profesionales y educativos han mutado antiguas estructuras sociales (naturalmente más humanas, flexibles y ricas) en otras más eficaces en cuanto al éxito material y la coordinación funcional se refiere, pero marcadamente impersonales, que fomentan la aparición de lo social anónimo, alimentan la realidad del hombre-masa y del individuo irresponsable y reducen lo personal al ámbito de lo subjetivo-privado. Si la sociedad ha de ser humana en este contexto estructural, los esfuerzos por devolver protagonismo a la persona y a las instituciones intermedias (más capaces de fomentar lo interhumano por regirse, antes que por procesos, por la libertad creativa vinculada de los sujetos que la conforman) han de ser prioritarios. En la medida en que los medios de

<sup>21</sup> JUAN PABLO II, encíclica, *Sollicitudo rei socialis*, 1987.

<sup>22</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 1965.

comunicación ofrecen un espacio público de aparición para las personas y la sociedad civil, éstas pueden recuperar su debido protagonismo.

En este sentido, entre los principios rectores de la autoridad política en orden a la consecución del bien común cobran especial relevancia los de subsidiariedad y de participación. Cabe entender el principio de subsidiariedad como «la exigencia de tutelar y promover las expresiones originarias de la sociabilidad» tanto «en sentido positivo» -«ayuda económica, institucional, legislativa»- como en «negativo» -abstenerse de cuanto restringiría la iniciativa, libertad y responsabilidad personal- (CDSI, 186). Respetar el principio de subsidiariedad es alimentar el principio de participación en lo social. Ésta es conformada por:

*«el conjunto de actividades mediante las cuales el ciudadano, como individuo o asociado a otros, directamente o por medio de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece»* (CDSI, 189; Cf. *Gaudium et spes*, 75)

Y se revela como:

*«una de las mayores aspiraciones del ciudadano, llamado a ejercer libre y responsablemente el propio papel cívico con y para los demás»* (CDSI, 190; Cf. *Pacem in terris*, 278<sup>23</sup>)

Sólo en la medida en que la autoridad política y la estructura social están inspiradas en el principio de subsidiariedad y facilitan la participación de los ciudadanos en lo público puede evitarse la alienación del hombre en lo social. Cuando el Estado y la autoridad política no respeta el principio de subsidiariedad (y asumen ellos la tarea), alimentan la anulación de toda creatividad humana, acrecientan la dimensión de lo social-anónimo y la delegación de responsabilidad por parte del hombre-masa, del individuo indiferenciado. Es lo que muchos autores han catalogado de *paternalismo social*, pues en lugar de hacer madurar a las personas que conforman la sociedad, las mantiene en un estado inmaduro de

---

<sup>23</sup> JUAN XXIII, encíclica *Pacem in terris*, 1963.

delegación de responsabilidad y demanda continua porque una institución anónima solucione sus problemas (o los problemas de otros). Pero cuando es el Estado impersonal el que resuelve nuestros problemas (y los de otros) y se roba este protagonismo a la sociedad civil, se anula la solidaridad y el amor entre prójimos, la ayuda mutua entre iguales, y se pierde la actitud de agradecimiento y de respuesta comprometida que dicha solidaridad fomenta. En definitiva: se rompen los únicos vínculos que hacen posible el acrecentamiento de lo comunitario y el desarrollo integral de las personas.

La participación en lo social es cauce de creatividad personal en su necesario desarrollo comunitario. La creatividad del hombre (en su inteligencia, en sus valores, en sus posibilidades de interacción fecunda con los otros, en sus respuestas a los retos de lo social) no puede sobrevivir en lo impersonal-estructurado. Las estructuras pueden favorecer o dificultar la participación creativa, pero no pueden constituirla. En la medida en que pretenden hacerlo, estandarizan lo personal, anulándolo, y reducen la creatividad personal a la funcionalidad realizable por cualquier individuo anónimo reemplazable. Lo personal abandona el ámbito público y queda relegado al universo de lo privado y subjetivo, sin validez comunitaria.

Los profesionales de la comunicación social, por lo tanto, han de vigilar especialmente el respeto de estos principios por parte de la autoridad política y de los poderes constituidos, así como de las estructuras sociales que los alientan o perjudican. Además, los propios medios de comunicación no se deben a sí mismos, sino que en su orientación al bien común han de entenderse esencialmente como garantes de la subsidiariedad y la participación de todos los ciudadanos con su acción y su discurso, en su orientación al entendimiento, la comprensión y la colaboración. Dicha vertebración hoy sólo es posible a través de los medios de comunicación, capaces de promover un espacio público de aparición para las personas y la sociedad civil.

Ser voz de los sin-voz y configurar un espacio público de aparición hace de los medios de comunicación social un cauce para la creatividad de las personas y de la sociedad civil. Proporciona un ámbito público de expresión y discusión orientadas al entendimiento y la comprensión mutua y son también articulación para la colaboración creativa y efectiva en lo social, trascendiendo así el propio ámbito de los medios de comunicación. Sólo de esta forma puede desarrollarse la vocación comunitaria de la persona y revalorizarse su acción personal en el ámbito comunitario. Hoy por hoy, las personas y los grupos que conforman la sociedad civil no *existen* en el ámbito público sino en la medida en que los medios de comunicación son voz, espacio de encuentro, discusión, promoción y vertebración de dicha sociedad civil<sup>24</sup>.

La vocación comunitaria y el despertar del compromiso personal sólo son posibles, por lo tanto, cuando una sociedad se muestra capaz de encauzar, articular y hacer efectiva la querida y debida participación de los ciudadanos. En la medida en que esta participación es posible y encuentra su adecuado lugar y su reconocimiento (motivador y confirmador) en el espacio público de aparición que han de ser los medios de comunicación, se hace también posible atender al último de los principios que inspiran el orden social: el de la solidaridad.

La solidaridad sólo puede entenderse desde la intrínseca sociabilidad de la persona. Todo lo dicho sobre ello a lo largo de nuestra tesis cobra ahora especial relevancia. La solidaridad supone la igualdad en dignidad y derechos (descubrir en el otro a alguien igual y distinto, en comunión fraterna); revela la indigencia personal y la superación de dicha indigencia en el trato creativo con el otro; y es

---

<sup>24</sup> Conviene apuntar que, en el caso español, esta labor es todavía embrionaria. Mientras que buena parte del periodismo estadounidense puede calificarse de es cívico, el nuestro es marcadamente político y económico, no en el noble sentido de abordar esas cuestiones, sino en el de ser voz de los intereses de los grupos económicos y políticos poderosos. Esto revela también por qué algunos medios de comunicación pequeños en presupuesto y posibilidades de difusión han cobrado importante relevancia pública en España, al verse los ciudadanos mejor representados por ellos.

fuelle de inspiración del encuentro y la comunicación entre los hombres, cuyos frutos hemos explicado detenidamente<sup>25</sup>.

La DSI sostiene que la solidaridad se ha de entender como «principio social ordenador de las instituciones» capaz de superar las «estructuras de pecado» y de generar «estructuras de solidaridad» (*Sollicitudo rei socialis*, 11-22); pero también como una virtud moral:

«la determinación firme y perseverante de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables *de todos*» (*Sollicitudo rei socialis*, 38)

La solidaridad, así entendida, expresa:

«la exigencia de reconocer en el conjunto de los vínculos que unen a los hombres y a los grupos sociales entre sí, el espacio ofrecido a la libertad humana para ocuparse del crecimiento en común, compartido por todos» (CDSI: 194)

E implica:

«que los hombres de nuestro tiempo cultiven aún más la conciencia de la deuda que tienen con la sociedad en la cual están insertos» (CDSI: 195)

La DSI recoge, así, lo que a nosotros se nos había revelado en el análisis de la comunicación interpersonal: la solidaridad (amor interhumano) como exigencia para el encuentro, como fuerza motriz de la comunidad humana, inspirada en la gratitud a la tradición y la cultura que hemos heredado y a la que debemos, en buena medida, las posibilidades de nuestro propio desarrollo. Gratitud, también, con la comunidad humana actual, cuya trama de acciones libres y responsables es condición de posibilidad de nuestro desarrollo personal. Se trata de darnos cuenta de que nada que hacemos nos lo debemos *sólo* a nosotros; y de cuántas personas

---

<sup>25</sup> En síntesis: acrecentamiento de los vínculos de comprensión y amor mutuos; incremento de la creatividad personal y social; madurez en la identidad y vocación de las personas y de la comunidad humana en su conjunto.

hacen posible en cada momento, en el ejercicio libre de su libertad y en el compromiso de su acción conforme a su palabra dada, que nosotros podamos hacer cada cosa que hacemos.

Esta gratitud, en el orden de las relaciones comunitarias, inspira una respuesta participativa y generosa en trato con la comunidad humana de nuestro tiempo; en el orden de la tradición y la cultura, alienta a la co-creación y mejora de las mismas en orden a la consecución del bien personal y el bien común.

Lo dicho sobre el principio de participación creativa sirve ahora también respecto del principio de solidaridad. La configuración estructural de las relaciones e instituciones sociales puede fomentar o dificultar la solidaridad entre los hombres. Pero tales estructuras no son en sí mismas solidarias. Aunque por ellas mismas se ejerza un bien materialmente importante y necesario, sin el compromiso personal entre los hombres se roba lo más importante de la acción solidaria, que es lo que se opera en los hombres que actúan solidariamente entre ellos: el incremento en su humanidad. Sin atender a este aspecto, quizá algún día alcancemos una sociedad del bienestar perfecta (aunque esa utopía parece ya imposible), pero será profundamente inhumana, al estilo de la reflejada por Huxley en *Un mundo feliz*, donde los hombres quedan reducidos a funciones que hacen posible la estabilidad del sistema.

Por esto resulta crucial que los medios de comunicación alienten no sólo la conformación de estructuras sociales solidarias, sino, sobre todo, que promuevan la solidaridad interpersonal, ejercida por particulares y por el conjunto de la sociedad civil. En la medida en que los medios de comunicación social proporcionan un espacio público de aparición a dichas iniciativas, alimentan el principio de solidaridad al menos en tres sentidos. En primer lugar, por la motivación intrínseca que supone para la sociedad civil saber que su acción solidaria va a ganar en capacidad de iniciativa y frutos gracias a su presencia en los medios de comunicación. En segundo lugar, por la necesaria motivación (dada nuestra dimensión social) que supone el reconocimiento público en el ejercicio de

la propia vocación social. En tercer lugar, por el valor testimonial de dicha acción, capaz de inspirar agradecimiento y respuesta comprometida por parte de quienes se descubren interpelados y promocionados por la trama social de solidaridad.

Por último, debemos decir que la relación entre los principios sociales y los valores sociales que propone la DSI mantienen una relación recíproca, de mutua promoción, en la medida en que los valores inspiran el aprecio por lo que se persigue con los principios y los principios se revelan como líneas de referencia para la estructuración oportuna de dichos valores en la vida social (*Centesimus annus*, 36; *Pacem in terris*, 36).

Los valores que propone la DSI como inspiradores de lo social están en comunión con las exigencias intrínsecas para una comunicación auténtica: búsqueda de la verdad, promoción de la libertad personal y consecución de la justicia, en un vínculo de amor recíproco que inspira la comunicación auténtica y que es acrecentado por la misma. Respecto de la justicia, en el sentido clásico de dar a cada uno lo que le es debido, nosotros nos centramos especialmente en su dimensión moral, como el justo trato entre los sujetos que se comunican y, en la medida en que esa comunicación es social, nos referimos al justo trato de cada persona y del conjunto de instituciones que vertebran lo social. Cabe añadir que el valor de la justicia en cuanto tal, especialmente en su desarrollo como justicia social (en referencia a la dimensión estructural de los problemas sociales y sus posibles soluciones), debe entenderse como un valor inspirador de la comunicación social.

### C) Democracia, derecho a la información y libertad de expresión

La tradición académica suele referirse a la democracia griega como *democracia directa* y a la democracia moderna como *democracia representativa*. Aunque convenimos con la distinción, ésta tiende a exagerarse. Por un lado, si bien todo ciudadano griego debía participar de lo público, los órganos de gobierno más

importantes contaban con una representación de los ciudadanos (no con la totalidad de los mismos), aunque dicha representación fuera ejercida por turnos por gran número de ciudadanos. Por otro lado, la democracia representativa moderna, bien entendida, no exime a los ciudadanos de su participación en la vida pública y entender que ésta ha de limitarse a votar cada cuatro años es un grave error demasiado frecuente<sup>26</sup>. De ahí que muchos teóricos empiecen a utilizar expresiones como *democracia participativa*, que recoge el mejor sentido de las dos expresiones anteriores sin caer en la problemática (más política que técnica) de plantear hoy una *democracia directa* en la que todos los ciudadanos votaran a diario (al modo de un *referendum*) sobre múltiples cuestiones.

En todo caso, la relación entre la democracia y la libertad de expresión hunde sus raíces en la Antigua Grecia, especialmente en la *polis* ateniense, si bien ambos conceptos tenían su completo sentido sólo para los ciudadanos. Su prestigio y sus mejores realizaciones (en retórica y ejercicio político) tocan techo en el mundo antiguo con los mejores tiempos del Senado romano. En regímenes políticos no democráticos, la libertad de expresión y el derecho a la información no *parecen*<sup>27</sup> esenciales para el buen funcionamiento del orden público (precisamente por no considerar oportuna la participación de los ciudadanos en lo político). Sin embargo, al tiempo que se va gestando la idea moderna de democracia (con vocación de serlo realmente para todos los hombres que conforman una comunidad política), la reflexión sobre la libertad de expresión y el derecho a la información se hacen ineludibles.

Los fundamentos filosóficos que justifican la democracia representativa pueden leerse en autores como Francisco Suárez, Hugo Grocio y Baruch Spinoza. Al primero, debemos la justificación en el derecho natural de que el poder de una sociedad para gobernarse a sí misma es una propiedad inherente a todo grupo

---

<sup>26</sup> La actual democracia representativa tiende a identificarse con una especie de *democracia delegativa*, constituida por *ciudadanos-súbditos*. Lo analiza brillantemente VILA RAMOS, B. «La formación del ciudadano. Un camino hacia la democracia participativa», en *Comunicación y hombre*, nº 4 (pp. 4-18).

<sup>27</sup> Contra la extendida tesis de que el derecho a la información es un derecho fundamental de *segunda generación* (fruto de la evolución de los regímenes políticos), veremos en seguida que es un derecho de primer orden.



social<sup>28</sup>. A Grocio debemos las bases del principio de libertad de conciencia y de expresión en el contexto de la construcción de la nación; y a Spinoza, la idea de que la libertad de expresión debe fundar la estabilidad del Estado<sup>29</sup>. Nos dejamos a muchos, pues en este momento histórico la efervescencia por estas cuestiones era cada vez mayor. Con todo, suele citarse como el primer gran discurso articulado sobre la libertad de expresión extendida a todos los ciudadanos la *Aeropagítica* (1644) de John Milton (cuya obra es posterior a las de los ya mencionados). Su texto es, aún hoy, inspiración para los más fervorosos defensores de la libertad de expresión.

La reflexión sobre estos conceptos ya en pleno siglo XVII resulta bastante confusa, no sólo porque están gestándose en esos momentos, sino porque son más utilizados en el contexto ideológico y revolucionario que en el ámbito teórico, lo que lleva a muchos autores a mudar su posición inicial como revolucionarios (defensores de una libertad de expresión absoluta) por posiciones más conservadoras una vez en el poder (que es cuando plantean límites a la libertad de expresión). Al ser utilizados como meros objetos de propaganda y manipulación social, los conceptos de libertad de expresión y derecho a la información no podían ser bien entendidos. La conformación de los estados modernos no ha sido ajena este proceso de instrumentalización de la razón, por lo que no queremos centrar nuestro análisis en textos legislativos particulares, sino, sencillamente, apuntar la adecuada articulación dialógica entre democracia, derecho a la información y libertad de expresión<sup>30</sup>.

Lo primero que cabe decir desde nuestra perspectiva es que los derechos, desde la lógica cosificadora y del dominio, han sido entendidos por la mayor parte del

<sup>28</sup> SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1992, 290-291.

<sup>29</sup> BORDERÍA, LAGUNA y MARTÍNEZ, *o.c.*, 218-219.

<sup>30</sup> No obstante, en el caso del Tribunal Constitucional español, encontramos una jurisprudencia bastante uniforme que coincide con uno de los aspectos de nuestra propuesta. En primer lugar, el Tribunal Constitucional valora si la libertad de expresión se ha ejercido correctamente. En caso afirmativo, no hay más que discutir. En caso negativo, pondera qué derecho ha sido conculcado (honor, intimidad, propia imagen, etc.) y establece la responsabilidad del comunicador. Dicho de otra forma: si la libertad de expresión ha sido bien ejercida, no se entiende que pueda atentar contra otros derechos.

pensamiento moderno bajo la lógica del *objeto* en el doble sentido de *dominable a nuestro antojo* y de *materialmente limitado, cerrado, autónomo*. Bajo esta lógica, los distintos derechos *limitan* entre sí, *chocan* y entran en mutuo conflicto. Unos derechos parecen esgrimirse como armas amenazadoras para derrocar a otros. Así ocurre, por ejemplo, la libertad de expresión y los derechos al honor, a la intimidad, a la propia imagen o al secreto de las comunicaciones: en algunos casos, el triunfo de la primera parece atentar contra los segundos... en otras, la protección de los segundos parece querer ahogar la primera. La concepción positivista del derecho (que no atiende a una instancia normativa superior para su delimitación) alimenta esa idea de que los derechos (*positivados* por ley) pueden, efectivamente, entrar en mutuo conflicto.

Cuando el derecho deja de ser ideología o herramienta de poder y busca su inspiración normativa en la ley natural, cobramos conciencia de una cuestión fundamental: la unidad intrínseca y ordenada de la propia persona (sujeto de derechos), y especialmente su dimensión intrínsecamente social, nos tienen que alertar sobre la incongruencia de que los derechos colisionen entre sí. Los derechos dialógicamente entendidos, tanto por su referencia al hombre en trato con el hombre como por su interferencia mutua, son ámbitos cuyo entreveramiento no puede sino ser fecundo. Unos y otros se implican por referencia mutua y jerárquica y se enriquecen mutuamente. No son absolutos en el sentido de que no cabe entenderlos de forma aislada y *totalizante*; pero tampoco tienen límites, en el sentido de que rectamente ordenados, unos se promocionan a otros y son cauce de un desarrollo personal y comunitario inagotable, virtualmente infinito.

José María Desantes-Guanter, primer catedrático de Derecho de la Información de la UCM, sostenía que éste es un «derecho relacional», lo que, lejos de hacerle colisionar con otros derechos, es cauce de desarrollo normativo de los mismos:

«En fin relacional del derecho a la información le otorga un carácter de conducto por el que pueden fluir tanto los bienes que son objeto de los derechos de la personalidad cuanto de los derechos sobre las cosas, para comunicarlos a las demás personas. [...] La singular

posición del derecho a la información le adjudica la naturaleza de vía de transmisión del objeto de otros derechos. Cada persona puede decir “soy yo mismo”, en virtud de su dignidad y esplendor. Pero el no quedarse encerrado en sí mismo, separado inexorablemente de los demás, aunque siguiendo y reforzando el ser “yo mismo”, se produce por la comunicación. Esta relación del yo con los otros supone que las facultades que componen el derecho a la información –investigar, recibir y difundir- pueden movilizar el contenido de los demás derechos»<sup>31</sup>.

La genial intuición de Desantes-Guanter entronca con la definición del hombre como *animal social* que hace Aristóteles en su *Política*: precisamente porque el hombre está dotado de palabra puede discernir sobre lo justo y lo injusto. El ejercicio del derecho a la información es, en este sentido, condición de posibilidad para reconocer (en el sentido gnoseológico), definir y defender (en el foro público) el reconocimiento (en el sentido positivo) el resto de derechos.

Sin atender a nuestra comprensión dialógica de los derechos (pero intuyendo genialmente la condición relacional de algunos de ellos) Desantes-Guanter puede fundamentar la ausencia de límites y la armonización de los derechos precisamente por reconocer la ley natural que los inspira<sup>32</sup>.

El derecho a la información y la libertad de expresión sólo pueden entenderse en su sentido público fuerte en relación con la forma política de la democracia. Muy sucintamente, la *democracia* encuentra su justificación en el derecho que las comunidades humanas tienen de gobernarse a sí mismas, de participar, de manera representativa y solidaria, en los órganos de gobierno de la comunidad. Para que dicha participación sea efectiva, el ciudadano tiene *derecho a recibir toda la información* relevante en el orden político (en sentido amplio), tanto la que promueve las posibilidades del buen gobierno y la buena vida social, como la de aquella información que nos alerta de las desviaciones de los principios que han de inspirar la vida social. Por último, *la libertad de expresión* garantiza que nadie que tenga esa información relevante sea silenciado.

<sup>31</sup> DESANTES-GUANTER, J. M<sup>a</sup>., «Conflictividad o sinergia de derechos en el mensaje informativo», 208; en *Derecho a la información. Materiales para un sistema de la comunicación*, COSO, Valencia 2004, 207-221.

<sup>32</sup> O.c., 209 y ss.

Así, la *libertad de expresión* encuentra cauce de orientación y sentido en garantizar el *derecho a la información* de los ciudadanos (sobre la actividad política en sentido estricto y también en sentido amplio: libertad de cátedra, de manifestación religiosa, cultural, artística, etc.), que es *garante del propio estado democrático*. En ese mismo sentido, el *derecho a recibir información* encuentra su sentido en facilitar el acceso a toda la información que resulta relevante para el desarrollo pleno de las personas en sociedad, incluida también la información sobre la acción política (moral y técnica) de sus gobernantes.

Cuando la libertad de expresión y el derecho a la información se salen de estos cauces, no es que sean derechos que invadan otros derechos, es que han dejado de ser recto ejercicio de un derecho para convertirse en libertinaje, perdiendo la especial protección de la gozan en el ámbito jurídico. Cuando el derecho a la información y la libertad de expresión, en el cauce de revelar lo que resulta especialmente decisivo para el buen ordenamiento de lo político y lo social, denuncian determinadas acciones, no es que atenten, por ejemplo, contra el derecho al honor, sino que esa honorabilidad, en ese sentido denunciado, no era tal.

Recordemos que no es nuestra intención articular por completo ni una teoría de la democracia ni del derecho, ni solucionar aquí los evidentes e importantes problemas jurídicos que determinadas actuaciones de los medios de comunicación que traen de cabeza a los jueces y a la sociedad en general. Sólo pretendíamos dar la orientación que a nuestro juicio se muestra más oportuna para enfocar posteriores desarrollos sobre este tema. Pero queremos subrayar también cómo el derecho a la información y la libertad de expresión tienen un origen y sentido que trasciende el propio régimen democrático, al situarse en la propia naturaleza del hombre, como actividades esenciales para discernir lo justo y lo injusto y ordenar la vida social al bien personal y común.

Cabe terminar recordando el papel esencial que los medios de comunicación juegan hoy. En primer lugar, por garantizar esa expresión pública de los ciudadanos capaz de informar o formar al conjunto de la ciudadanía. En segundo lugar, por garantizar que los ciudadanos reciben toda la información relevante no sólo para poder participar de la vida social y política de su comunidad, sino también para poder elegir con criterio las políticas y a los políticos que lo representen. En definitiva, por ser el medio público en que el hombre de hoy puede discernir, en diálogo con los otros hombres, qué es lo justo y lo injusto y qué decisiones tomar en orden a la consecución del bien personal y común.

#### D) La formación del comunicador social

Lo expuesto hasta el momento nos permite apuntar ya la formación básica que han de adquirir los profesionales de la comunicación social para estar a la altura de la responsabilidad que la sociedad espera de ellos. En primer lugar, han de tener una formación amplia, una cosmovisión lo más fiel a la realidad posible y un conocimiento importante de la cosmovisión propia de la sociedad en que desempeñan su vocación. En segundo lugar, han de adquirir una formación teórica sobre el *qué es* y *qué sentido* tiene esta profesión liberal de vital importancia en el mundo actual. Por último, han de dominar el quehacer propio de su actividad profesional, que puede sintetizarse en dos momentos fundamentales: la comprensión de la realidad sobre la que va a comunicar y el arte de la divulgación comunicativa de la realidad encontrada (en los diversos géneros y medios de comunicación en que deben desempeñar su labor)<sup>33</sup>.

La formación de una cosmovisión amplia ha de incluir el estudio sistemático y crítico de las grandes materias de la Filosofía (Antropología, Teoría del Conocimiento, Historia del Pensamiento, Filosofía de la Naturaleza y de la

---

<sup>33</sup> Sirva de referencia sólida la propuesta de Galdón, si bien él se centra especialmente en la formación del periodista, lo hace de forma más extensa y difiere en el planteamiento (que no en el fondo) de nuestra propuesta. GALDÓN, G., *La enseñanza en el periodismo*, Cims 97, Sabadell, Barcelona 1999.

Ciencia, Metafísica, Teología Natural), Humanidades (Historia, Arte, Literatura, Cine), Derecho, Teoría Política y Teoría Social, así como otras disciplinas que le proporcionen una cosmovisión lo más fiel a la realidad posible y una comprensión suficiente del contexto histórico, político y social en que ha de desempeñar su vocación profesional<sup>34</sup>.

Adquirir esta cosmovisión no tiene otro objeto que la contemplación y la comprensión misma de lo real y, por eso mismo, es una actividad liberalizadora (no sólo de la inteligencia, sino de la persona toda), y *no instrumental*, que le permite ampliar el horizonte respecto de lo funcional y lo dado y caminar hacia una comprensión y edificación de una cultura y un mundo mejor que el que ha recibido<sup>35</sup>. Sólo así puede comprender adecuadamente el sentido de su propia actividad profesional. Esta liberación que se opera, en primer lugar, en el mismo comunicador, es condición de posibilidad de que sea agente cultural y promotor de un cambio social que también haga libre (y oriente hacia su plenitud) al conjunto de la sociedad. Esta formación es también la única que puede garantizar que el comunicador sea un mediador responsable (mediación teleológica) de los sujetos presentes en la comunicación pública.

En segundo lugar, el comunicador debe formarse en las disciplinas propias que le ayuden a comprender *qué es, qué sentido tiene, qué exigencias supone, qué frutos espera alcanzar y cómo son* (y cómo dominar) los ámbitos mediacionales entreverados en el desempeño de su profesión. Eso supone contar con una sólida Teoría de la Comunicación Social (a la que esperamos haber contribuido con nuestra tesis), pero también teorías *especiales* del Periodismo, la Publicidad, el Márketing, del Cine, la Narrativa Audiovisual, Teoría del Arte, etc.

---

<sup>34</sup> La conciencia de la necesidad de formar esta cosmovisión en los comunicadores (y en los universitarios en general) ha llevado a diversas universidades a implementar planes de formación Humanística transversales en todas las carreras. La Universidad Francisco de Vitoria, sede de esta tesis, cuenta con uno desde su fundación en 1993. Hay precedentes de esta necesidad de recuperar la formación *universalista* también en las universidades más prestigiosas del mundo. Cf. GINER, J. A., «La revolución empieza en Harvard», en GINER, J. A., *La revolución empieza en Harvard: y otras crónicas americanas de nuestro tiempo*. Eunsa, Pamplona 1990.

<sup>35</sup> Esta formación es la única que libera al comunicador social de ser un mero altavoz del *status quo*, una correa de transmisión de los intereses y estructuras creadas (independientemente de su bondad o maldad intrínseca).

Finalmente, ha de formarse en la *praxis* de su propia profesión, que supone al menos dos actividades fundamentales. La primera es la investigación de las realidades sobre las que debe comunicar. En este sentido, creemos que la epistemología dialógica arroja luz sobre esta cuestión. Tanto en su formación teórica como en su atención a la realidad social, el comunicador ha de hacer la experiencia de la intuición intelectual inmediata-indirecta y perseguir la atención analéctica y sineidética a la realidad, de forma que lo real (metasensible y social) se le haga presente en sus múltiples implicaciones y pueda comprenderlo con la profundidad debida.

En muchos casos, tanto los periodistas (cuando informan acerca de sucesos concretos), como los publicitarios (cuando venden un producto, una empresa o un valor) como los comunicadores audiovisuales (cuando relatan o documentan algo) deben buscar *en lo posible* una *inmersión participativa* con lo real sobre lo que pretenden comunicar. De otro modo, su comunicación será necesariamente superficial y posiblemente falsa<sup>36</sup>.

El segundo momento de la *praxis* del comunicador es, propiamente, el arte de comunicar o participar (*difundir*) a través de diversos medios expresivos y con distintas finalidades específicas la realidad que previamente ha investigado. En su tarea de articular adecuadamente los medios expresivos la *memoria* sobre su formación en Humanidades es su primer tesoro. Además, debe formarse en Retórica, estilística, los procesos propios de la producción de contenidos y el conocimiento del público al que participa la realidad que comunica.

---

<sup>36</sup> La práctica, cada vez más extendida (tanto por la carga de trabajo como por la hiperespecialización de los procesos comunicativos), de que un periodista informe sobre algo que no ha vivido, o un publicitario venda un producto que no conoce bien o que un comunicador hable de experiencias o personas que desconoce, no es sino una perversión de la profesión del comunicador (que habla como si contara con una autoridad de la que carece) y una traición a la confianza que los ciudadanos depositan en los comunicadores. Veremos más adelante el caso extremo del periodismo de *corta y pega* construido a base de teletipos y dotado de sentido gracias a la *imaginación* del redactor de turno.

Esta propuesta formativa, como decíamos, es la básica. A ella ha de añadirse el conocimiento teórico y práctico de otras disciplinas y técnicas auxiliares a su labor como comunicador, según las áreas profesionales y los campos específicos del desarrollo de su profesión lo demanden.

#### E) Síntesis y conclusiones

Recogemos brevemente las conclusiones que se siguen de nuestra exposición sobre una teoría social de la comunicación:

1. Los medios de comunicación social han de concebirse a sí mismos como parte de la sociedad civil. En la medida en que quieran responder a la vocación *social* expresa en su nombre, han de reconocer que su sentido no es otro que contribuir a la consecución del bien común desde su vocación específica. Si bien cada medio de comunicación tiene una idiosincrasia particular, todos ellos tienen en común el ser agentes privilegiados en orden al entendimiento, la comprensión y la colaboración entre los hombres, la sociedad civil y la autoridad política. De esa forma fecundan lo social con los frutos de la comunicación interhumana: acrecientan la creatividad, el dinamismo de amor y compromiso entre los hombres y la madurez de la sociedad.
2. La propia interacción comunicativa, tal y como hemos mostrado en nuestra definición, está inspirada por los valores de la búsqueda de la verdad, la promoción de la libertad y la consecución de la justicia, y tiene su motor primero en el amor entre los hombres. Esta actividad es esencial y constitutiva de lo social, sin ella, lo social resulta imposible. En la medida en que los medios de comunicación cumplen su vocación como vínculo comunicativo entre las personas, la sociedad civil y la autoridad política, la comunidad humana crecerá hacia su plenitud; en la medida en



que la cumplan deficientemente, se acrecentará la deshumanización de la sociedad.

3. El modo en que se concreta esta vocación exige, en primer lugar, conformarse como un espacio público de aparición (de lo político en sentido amplio), un nuevo ágora que garantice la libertad de expresión de las personas, la sociedad civil y la autoridad política, con especial atención a los sin voz (a los que, por sí mismos, no tienen más posibilidades para hacer su aparición en lo público que las brindadas por los medios de comunicación). De esta forma se garantiza subsidiariamente la participación en la vida pública de personas e instituciones, no sólo en la medida en que revelan y conforman en el medio de comunicación su acción y su discurso, sino también en cuanto que entran en la discusión pública orientada al entendimiento y la comprensión y vertebran su acción en la sociedad<sup>37</sup>.
4. En segundo lugar, los medios de comunicación deben velar por promocionar en el espacio público de aparición a las personas e instituciones que mejor contribuyen a la consecución del bien común, a la promoción de la solidaridad entre los hombres y a la edificación de una cultura inspirada en la verdad la justicia y el amor, al tiempo que denunciar (o promocionar a los que denuncian) los abusos de poder, actitudes, estructuras y demás elementos de lo social que atenten contra el bien personal o común o fomenten la insolidaridad entre los hombres<sup>38</sup>.
5. Para cumplir con la responsabilidad que supone asumir ambos retos los profesionales de la comunicación deben adquirir una formación básica que les proporcione una cosmovisión lo más ajustada a lo real que sea posible,

---

<sup>37</sup> Esta vocación recoge e integra por elevación las funciones de la Mass Communication Research de *vigilancia del entorno* (en orden a la auto-conservación del sistema social) y de correlación entre los distintos grupos sociales (en orden a la respuesta coordinada a las amenazas u oportunidades del entorno).

<sup>38</sup> Esta labor de mediación no es, por lo tanto, neutral, sino teleológica. Quedan así superadas e integradas por elevación las funciones de la Mass Communication Research de transmisión del legado social y entretenimiento.

una comprensión del contexto histórico y social en el que va a desarrollar su profesión, un conocimiento profundo del sentido de su profesión y de la praxis profesional, que incluye los momentos de investigación y comunicación.

Si en esta síntesis hemos hablado de los medios de comunicación como espacio público de aparición antes de referirnos a su atención específica al bien común no es porque queramos invertir el orden natural de estos valores. Entendemos que el bien común es más importante que el espacio de aparición. Pero entendemos también que el espacio de aparición en lo público (y el debate allí suscitado) es una parte esencial para la el descubrimiento y la consecución del bien personal y del bien común y es, precisamente, la que corresponde cumplir específicamente a los medios de comunicación.

Si en el orden práctico de la comunicación social el criterio único respecto de lo que contribuye al bien común lo ejercieran los profesionales de la comunicación, se convertirían pronto en censores y pedagogos y pecarían del paternalismo social que han de combatir. Los medios de comunicación brindan subsidiariamente el espacio de aparición. Es la comunidad humana en su conjunto, en dicho espacio, la que ha de discernir comunitariamente cuál es el bien común.

El profesional de la comunicación (especialmente el periodista) ha de estar cualificado, como el moderador de un debate, para velar porque la discusión sea ordenada, hablen todos los que deban hacerlo y todos se orienten al entendimiento y la comprensión que sólo es posible en la verdad, y a la colaboración en orden al bien común inspirada en la justicia, la solidaridad y el amor. También ha de estar cualificado (cualquier profesional de la comunicación, en general) para ser un interlocutor sensato en dicho debate, pero en ningún caso debe hurtar el debate mismo, so pena de traicionar su propia vocación social, mudando el carácter promocional que supone la comunicación por otro carácter de orden coercitivo. Es precisamente la confianza en los hombres para alcanzar la verdad, y en la verdad para manifestarse a los hombres, la que inspira la auténtica comunicación.

### **3.2. Revisión de conceptos para elaborar una Teoría del Periodismo**

Una vez que hemos enmarcado la comunicación social en el contexto que inspira los principios y valores de la vida social en general, y en el contexto histórico y social de la democracia actual, debemos ahora reflexionar sobre algunos conceptos fundamentales del periodismo como una profesión de marcado carácter social.

Como en todo este capítulo de nuestra investigación, lo que sigue sólo pretende ser una primera aproximación teórica que exigirá un desarrollo posterior. No obstante, por su carácter a un tiempo conformador (de procesos y medios expresivos) y orientador (de la acción comunicativa), los conceptos escogidos iluminan por sí mismos tanto el quehacer profesional cotidiano como el sentido último de dicho quehacer.

En primer lugar, queremos revalorizar el estudio riguroso del Periodismo apuntando dos propuestas interesantes para una Teoría del Periodismo que en nuestro país no han sido todo lo divulgadas que debieran, pero que son referencia clásica, entre otros sitios, en las escuelas de periodismo de los Estados Unidos. Acompañaremos esa exposición de algunas obras, también clásicas, sobre la práctica del periodismo y sobre el buen ejercicio profesional del mismo y apuntaremos también la necesidad de una revalorización de la profesión. Será nuestro modesto esfuerzo por impulsar tanto los estudios académicos sobre el Periodismo como la práctica profesional de la profesión, muy debilitados por el hastío que han provocado los problemas teóricos de investigación y el servilismo (muchas veces por indefensión) de los profesionales al poder de turno.

Luego centraremos nuestra reflexión en los conceptos cotidianos que maneja el periodista para dar sentido a su quehacer profesional. Veremos especialmente cómo al reformular el concepto de información iluminamos viejos debates sobre la teoría y la práctica periodística, y apuntamos ya las bases de una adecuada Teoría del Periodismo, disciplina que, desde el punto de vista teórico, ha tenido un

desarrollo menor dentro de nuestras fronteras, y es claramente deudora de la investigación estadounidense.

A) La ciencia de Groth, propuestas prácticas y revalorización de la profesión

La gran apuesta por conformar una «Zeitungswissenschaft» (Ciencia del Periodismo) se la debemos al doctor Otto Groth. Aunque la tradición intelectual alemana se ocupó de esto a principios del siglo XX, las guerras mundiales desviaron los estudios científicos (al modo alemán de la *ciencia pura*) a la pragmática de la comunicación de masas y de sus efectos sobre la Opinión Pública (hacia la «Publizistik» o *Publicística*, expresión que refiere a fundamentalmente a lo desarrollado por la Mass Communication Research y a los procesos informativos masivos en general). Groth, ya exiliado, continúa su tarea de contemplar desde la filosofía y articular mediante funciones matemáticas el «en sí» del «Periódico» (entendido como unidad ideal de todas las publicaciones periódicas concretas) y publica seis tomos antes de que la muerte le sorprendiera durante la preparación del séptimo en 1965<sup>39</sup>. A pesar de que su obra es estudiada en las escuelas de periodismo en EE.UU. y conocida como «*The Groth*», en España sólo contamos con una síntesis fiel a su pensamiento (casi una traducción literal de sus líneas esenciales) elaborada por Ángel Faus<sup>40</sup>, editada en 1966 y no reeditada hasta hoy.

El campo de estudio de Groth es el Periodismo, el objeto material es el conjunto de periódicos y revistas y el formal el «en sí» de las mismas (no es la perspectiva de los tipos de contenidos, ni de la influencia social, ni nada de lo que ha sido

---

<sup>39</sup> FAUS BELAU, A., *La ciencia periodística de Otto Groth*, Universidad de Navarra – Instituto de Periodismo, Pamplona 1966, 14-18.

<sup>40</sup> O.c. Una edición, por cierto, deliciosa, con un formato peculiar, una costura en delgados cuadernillos que permite que el libro se abra con facilidad y unos amplísimos márgenes que invitan a trabajar sobre el texto y que serían hoy considerados un lujo editorial irresponsable y un derroche de papel.

abordado con posterioridad)<sup>41</sup>. No conviene entender este *en sí* en sentido ontológico (una esencia natural, como pudiera ser la del hombre), sino en el de las reglas del juego que impone lo espacio-temporal y lo comunicativo (por su referencia a lo real y a los hombres que conforman la sociedad) que esta realidad debe asumir en cuanto que informativa y periódica. Si esto suena extraño en el contexto y lenguaje de la filosofía clásica, nosotros podemos entenderlo, justamente, como una *realidad ambital*, un vínculo comunicativo que se objetiva en las diversas publicaciones periódicas concretas y que, precisamente por eso, encierra unas reglas de juego de las que podemos dar cuenta.

Las cuatro características *esenciales* del Periódico<sup>42</sup> son: periodicidad<sup>43</sup> (que no debe atender a un presupuesto mecánico y circular de aparición fija, sino a un punto fijo de referencia que es «el ritmo de la vida» del hombre<sup>44</sup>), universalidad<sup>45</sup> (que virtualmente es todo el cosmos objetivo, pero realmente se mueve *fuera* del yo íntimo o privado y *dentro* del «mundo presente» del público al que se dirige), actualidad<sup>46</sup> (que no hace referencia a lo *novedoso para el sujeto*, sino a la proximidad temporal de lo acontecido), y la difusión<sup>47</sup> (en sentido *objetivo*, la posibilidad material de acceso para todos los hombres y en sentido y *subjetivo*, por interés o capacidad del público).

A partir de la articulación de estas cuatro características y de las relaciones entre ellas, nos cuenta Faus, Groth formula una serie de *leyes* (expresadas en funciones matemáticas) que *rigen* las relaciones entre ellas, si bien admite que muchos otros factores (contingentes, psicológicos, sociales, históricos, etc.) son también

<sup>41</sup> *Ibid.*, 23 y ss.

<sup>42</sup> Groth distingue brillantemente las peculiaridades que en torno a esas cuatro características tienen los diversos tipos de publicaciones periódicas (diarios generalistas, revistas especializadas, etc.) Por sencillez expositiva, vamos a ceñirnos a lo que él llama «Periódico» y que se corresponde con nuestro diario de información general. No queremos, sin embargo, dejar de resaltar que la clasificación que él propone a partir de estas cuatro variables es mucho más pertinente y luminosa para comprender las peculiaridades de las diversas publicaciones que las más usuales y extendidas, que se limitan a clasificarlas superficialmente por su periodicidad o temática.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 45-51.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 55-62.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 65-70.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 73-77.

importantes (y no controlables). Queremos subrayar que no deben entenderse estas *leyes* en el sentido grosero del funcionalismo o el positivismo naturalista, Groth no pretende *hacer cuentas*, sino apuntar la articulación de estas cuatro características. Pongamos dos de sus leyes como ejemplo: «Cuanto más ampliamente se elija la Universalidad de la materia de un Periódico, tanto más extensa será la Difusión del mismo», y «Cuanto más Actualidad quiera darse a la materia de un Periódico tanto más frecuentemente deberá ser publicado»<sup>48</sup>.

Groth se cuida de atender a los límites tanto objetivos como subjetivos de cada una de las características (de modo que no sirve decir: «amplíe la universalidad del Periódico al universo entero y tendré una difusión altísima») y también formula relaciones decrecientes entre las leyes, de forma que, al final, sus leyes se nos revelan como leyes del sentido común, pero que no siempre son fácilmente identificables y que Groth ha sabido delimitar en sus referencias fundamentales.

Por último, aunque Groth -siempre según Faus- examine el Periódico *en sí mismo considerado*, descubre que éste encierra un carácter teleológico, que es un *vector* o una relación que parte de lo universal objetivo temporalmente cercano (la actualidad), configura esa actualidad como contenido expresivo que es periódicamente difundido conforme responde al «mundo presente» de las personas a las que se dirige<sup>49</sup>. Así, Groth entiende que el sentido («*telos*») del Periódico es la «comunicación de bienes mentales» pertenecientes a los «mundos presentes» de los lectores, con el objeto de «servir de mediador» en una relación de «reciprocidad» entre los hombres que configuran una comunidad de intereses<sup>50</sup>.

Quizá el trabajo de Groth nos parece el más atrevido y sugerente de cuantas propuestas se han hecho para articular una reflexión rigurosa sobre la realidad del «Periódico». Groth parece resumir en su persona esa grandeza alemana capaz de atender a cientos de detalles (conforme al empirismo más meticuloso) y dar

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 125.

cuenta de ellos conforme a una idea formal (casi platónica) que vincula a un tiempo las dos formas de positivismo (el formal-idealista y el empírico) sin caer, sin embargo, en la grosera pretensión de que su explicación agote la realidad. Con las debidas matizaciones<sup>51</sup>, creemos que éste es un autor con el que mantener un fecundo diálogo para edificar una sólida Teoría del Periodismo.

La otra reflexión importante, en este caso sobre la praxis periodística, que queremos traer aquí es la desarrolla por Bill Kovach en colaboración con Tom Rosenstiel sobre el ejercicio del periodismo estadounidense<sup>52</sup>. Su obra sintetiza los resultados de tres años de trabajo del Committee of Concerned Journalist (Comité de periodistas preocupados), que organizó diversos foros y entrevistas con profesionales con el fin de definir la identidad del periodista. La reflexión está lejos de conformarse como una Teoría del Periodismo, pero recoge la visión que los periodistas estadounidenses tienen de sí mismos y de su vocación profesional en una síntesis de nueve elementos explicados a partir de ejemplos reales y anécdotas de la profesión. Es, quizá, la reflexión más completa y rigurosa sobre la práctica profesional publicada en España y, lamentablemente, es un libro agotado desde 2003, sin que la editorial manifieste planes de una próxima reimpresión.

Las funciones del periodismo que identifican son: 1) Proporcionar a los ciudadanos la información que necesitan para ser libres y poder gobernarse a sí mismos. El periodismo garantiza el buen funcionamiento de la democracia y, con

---

<sup>51</sup> En primer lugar: el autor no se atreve a dar cuenta en su reflexión de lo superobjetivo («la adecuación del contenido a los valores y los fines no es completa, además de insegura y puede llevar a una equivocación de las razones lógicas y verdaderas», *o.c.*, 38), y eso le resta capacidad crítica a su propuesta. Por ejemplo: marca un límite en la universalidad del contenido periodístico en el «mundo presente» de los lectores, pero, ¿no puede el periodista incrementar el campo de intereses de sus lectores? En segundo lugar, al estudiar el Periódico *en sí*, limita su Teoría del Periodismo a una Teoría del Periódico, que debe ser completada por el pensamiento dialógico para poder dar cuenta de todos los ámbitos entrecruzados en la comunicación periodística, ámbitos que, hasta donde sabemos, Groth excluye conscientemente de sus *leyes matemáticas* (aunque no de su consideración en la reflexión) precisamente por no poder dar cuenta de ellas. Por último, el riesgo de *entificación-por-vía-de-abstracción* de reducir a idea formal o matemática (error en que no cae, pero al que apunta en una mala lectura) puede superarse desde la epistemológica dialógica y su modo de exposición en espiral.

<sup>52</sup> KOVACH, B., y ROSENSTIEL, T., *Los elementos del periodismo*, traducción de Amado Diéguez Rodríguez, El País Aguilar, Madrid 2003.

ella, la posibilidad de los ciudadanos de organizar su propia vida social. 2) Los medios informativos ayudan a definir la comunidad y a elaborar un lenguaje y un conocimiento compartido que remita a la realidad y facilite las relaciones humanas, la identificación con los objetivos de la comunidad, etc. y 3) Ser guardianes o vigilantes que dan voz a los sin voz y denuncian las injusticias, de forma que evitan que el ciudadano caiga en la complacencia, por ejemplo, con sus dirigentes políticos.

El primer elemento del periodismo es la verdad (aunque el estudio revela en este sentido todos los problemas epistemológicos que hemos denunciado). El segundo es la lealtad de los periodistas a los ciudadanos (no al poder político ni al empresario que le paga), lo que supone que el periodista ha de ser *independiente*, pero no ha de estar *aislado*, sino *comprometido* con la verdad y el servicio a los ciudadanos. El tercer elemento es la necesidad de verificación (con la herencia propia del objetivismo de la comprobación de «hechos»<sup>53</sup>). El cuarto elemento es la independencia del periodista respecto del poder político. El quinto, el del periodista como vigilante del poder (en cualquiera de sus formas, no sólo del Gobierno), lo que exige investigación (que, en sus diversas formas, consiste en sacar a la luz información relevante que no había sido publicada). El sexto elemento es entender el periodismo como un foro público para la crítica y el comentario (el nuevo ágora). El séptimo, es buscar lo atractivo de la información, no mudar la información por entretenimiento. El octavo elemento es proporcionar informaciones exhaustivas, proporcionadas y para todos. El último elemento es la conciencia del periodista como instancia última reguladora de su actividad (en el sentido fundamental de no convertirse en correa de transmisión de intereses particulares).

Queremos cerrar esta revalorización del sentido del periodismo citando algunas obras que muestran cómo es posible ejercer el periodismo de forma veraz, profunda, responsable y exitosa. El periodista David Randall, que como

---

<sup>53</sup> Esta fidelidad a los hechos, intencionalmente sencilla y que supone asumir una serie de rutinas realmente valiosas, encuentra dificultades de concreción, como veremos al tratar el concepto de información.



subdirector del *Observer* (Londres) recibió varios premios por su labor profesional, es también maestro de periodistas y asesor de prensa. Frente a los tópicos (que más adelante analizaremos) sobre diversos tipos de periodismo, su apuesta radical es que sólo hay dos tipos de periodismo: el bueno y el malo<sup>54</sup>. Su manual *El Periodista universal* es una buena referencia donde el estudiante de periodismo puede encontrar criterios y buenos consejos sobre todos los aspectos de su quehacer profesional. Francisco Sancho, consultor de medios de comunicación y periodista durante más de 20 años en diversos medios en España, Europa y América, completa la reflexión de Randall al introducirnos *En el corazón del periódico*, en las redacciones<sup>55</sup>. En esta obra reflexiona sobre el Periodismo, el perfil del periodista de prensa tradicional y digital, sobre el buen jefe, sobre la organización del trabajo y sobre cómo leer el periódico para ser lectores críticos y mejores periodistas. Acompaña sus reflexiones con actividades sugeridas con las que poner en práctica lo expuesto.

Enrique de Aguinaga es un veterano periodista, esposo de periodista y padre de periodista y luchador por el reconocimiento del periodismo como profesión al servicio de la comunidad y protegida de las presiones políticas y económicas. Su obra *Periodismo, profesión* es un testimonio vivo de esta lucha<sup>56</sup>. Es tópico decir que Ryszard Kapuściński ha sido el mejor reportero del siglo XX. En todo caso, este príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades (2003), nos ha dejado uno de los más importantes testimonios sobre el buen hacer del periodista corresponsal<sup>57</sup>, así como unas sugerentes memorias de sus primeros viajes al extranjero en las que relee la *Historia* de Heórodo y en quien ve al primer gran reportero<sup>58</sup>, por no hablar de sus otros reportajes y novelas premiados.

Entre las iniciativas en España por revalorizar la profesión periodística cabe mencionar los encuentros diocesanos de Comunicadores Sociales (que en 2010

<sup>54</sup> RANDALL, D., *El Periodista universal*, traducción de María Corniero, Siglo veintiuno de España, Madrid 1999, 1.

<sup>55</sup> SANCHO, F., *En el corazón del periódico*, Eunsa, Pamplona 2004.

<sup>56</sup> AGUINAGA, E. de, *Periodismo, profesión*, Fragua, Madrid 1980.

<sup>57</sup> KAPUŚCIŃSKI, R., *Los cínicos no sirven para este oficio*, Anagrama, Barcelona 2002.

<sup>58</sup> KAPUŚCIŃSKI, R., *Viajes con Heródotos*, Anagrama, Barcelona 2010.

celebran su décima edición), organizados por la Delegación Pastoral de Medios de Comunicación Social y el Consejo de Laicos de Madrid<sup>59</sup>; la Fundación COSO (para el desarrollo de la Comunicación y la Sociedad), sita en la Comunidad Valenciana pero con proyección internacional; y la Fundación Diálogos. Esta última fue fundada por Juan Pablo de Villanueva<sup>60</sup>, a quien sucedió a su muerte Antonio Fontán<sup>61</sup> (fallecido en enero de 2010) y que hoy preside nuestro maestro Javier Fernández del Moral<sup>62</sup>. Esta fundación busca fomentar espacios de encuentro y de libertad para la reflexión sobre el rigor de la actividad periodística, entre los que destaca el Programa Balboa para jóvenes periodistas iberoamericanos.

#### B) Información, desinformación y manipulación

El concepto de información es análogo. Por información entendemos muchas cosas que tienen algo en común, pero también algo distinto. La información es el conjunto de ceros y unos almacenados en un disco duro; es el contenido de una base de datos; es la notificación de un hecho o de una convocatoria judicial; es una conjunto ordenado de datos científicos relevantes obtenidos por la experimentación; es la noticia periodística; y es, también, la acción o efecto de dar forma sustancial a algo. En casi todos los sentidos de la expresión recogidos por el diccionario de la RAE está la idea de que la información es un paso del

---

<sup>59</sup> Destacamos especialmente la publicación que recoge las aportaciones a dicho encuentro: BRU, M. M<sup>a</sup>. (coord.), *Periodistas de primera, cristianos de verdad, laicos en la comunicación social*, Ciudad Nueva, Madrid 2002.

<sup>60</sup> Licenciado en Ciencias de la Información y Premio Nacional Fin de Carrera 1963, periodista en diversos medios de comunicación y fundador y primer presidente del diario *Expansión*, presidió también el Grupo Negocios y fomentó diversas iniciativas para el fomento de la educación y el periodismo.

<sup>61</sup> Catedrático de la UCM, periodista y primer presidente del Senado de la España democrática. Fue el primer director del Instituto de Periodismo de la Universidad de Navarra y gran impulsor de la libertad de expresión en España.

<sup>62</sup> Catedrático de Periodismo especializado en la UCM y director académico del C. U. Villanueva. Fue decano de la Facultad de CC.II. de la UCM y fundador y presidente de la Asociación de Directivos de la Comunicación (Dircom). Además de su trayectoria académica y en la vida pública, queremos destacar su interés por revalorizar la profesión y la ciencia periodística que combina con un extraordinario amor por sus alumnos, que queda reflejado, por ejemplo, en: FERNÁNDEZ DEL MORAL, J., «Querer a los alumnos», en BRU (coord.), *o.c.*, 154-161.

desconocimiento al conocimiento (dar o adquirir *noticia* de algo) y que la información ha de ser útil para la toma concreta de decisiones.

En el mundo del periodismo, decir que la información ha de ser objetiva es tan tópico como decir que ninguna información puede ser realmente objetiva<sup>63</sup>. La discusión tiene que ver con cómo se entiende el concepto de *objetividad*, sobre lo que ya hemos dicho suficiente a lo largo de la tesis. Basta añadir aquí que el mundo del periodismo entiende por objetividad lo que ha aprendido del positivismo, en sus versiones empírica o formal: es decir, un conjunto ordenado de datos acerca de un hecho social determinado; o un criterio único de razón (físico-matemática) que excluye lo inmaterial por subjetivo o bien lo formaliza (objetiva) como ideología.

Bajo el primer estrecho concepto, quienes defienden que la objetividad es posible lo hacen justificando que los datos que ellos presentan bajos las clásicas cinco W son objetivamente irrefutables: quién, dice qué, dónde, cuándo y por qué<sup>64</sup>. Quienes las refutan (llamándoles inocentes) les contestan que respecto de todas esas preguntas operan siempre una reducción *subjetiva* (por qué hablar de un quién y no de otro; por qué citar unas frases y no otras de una misma declaración, etc.) En efecto, las *razones* que llevan a los periodistas a escoger un pedazo de la realidad reducido a dato, se salen del criterio de objetividad estrechamente definido<sup>65</sup>. De esa aporía detectada por astutos reporteros deberían tomar nota los sesudos positivistas. Si admitimos que lo único objetivo son los datos, el porqué de los sujetos que son noticia, el sentido de sus acciones y la propia selección del periodista caen en el ambiguo y caprichoso reino de lo subjetivo.

<sup>63</sup> Sobre esta controversia, pueden verse los artículos: GIMENEZ ARMENTIA, P., «La objetividad: un debate inacabado», en *Comunicación y Hombre*, n.º 1, 2005, 91-103; y GALDÓN, G., «De la objetividad a la prudencia. Hacia un paradigma informativo humanista», en *Comunicación y hombre*, n.º 2, 2006, 43-53.

<sup>64</sup> Son llamadas las cinco W porque la fórmula original es estadounidense: Who, What, When, Where, Why. Cf. MARTÍNEZ ALBERTOS, J. L., *Curso general de redacción periodística*, Editorial Mitre, Barcelona 1983, 302 y ss. Determinados periodistas tienden a obviar en la información el para qué (por ser *subjetivo*) y añadir el *según*, y el *cuánto* (lo que hace más explícita la herencia positivista). Cf. GRIJELMO, A., *El estilo del periodista*, Taurus, Madrid 1997, 28 y ss.

<sup>65</sup> Los llamados criterios de noticiabilidad, como veremos más adelante, no solucionan este problema.

Bajo el también estrecho concepto de objetividad formal (ideológica), los medios ganan sin duda en coherencia interna, pero, al modo del nuevo periodismo, cualquier parecido entre lo que publican y lo que ocurre puede ser accidental. Al menos el nuevo periodismo viene a decir cada día cosas distintas, algo que no puede permitirse quien aplica a toda la realidad un mismo esquema mental predefinido.

La pretendida objetividad entendida de cualquiera de estas dos formas ha llevado al desprestigio de la información por oponerse con radicalidad a cualquier forma sensata de conocimiento o formación de criterio respecto de la realidad, hasta el punto de que hay autores que sostienen que la información y el periodismo profesional atentan gravemente contra la cultura (Thibon, Ramonet). En efecto, si la reducción positivista de la realidad a *cosa* o a *ideología* en el ámbito científico es grave, más grave resulta todavía esa reducción en el ámbito de la cultura (de la que los medios de comunicación son, en buena medida, responsables). La reducción de la acción humana en el orden político y social a *mero hecho* (como si de un fenómeno físico se tratara) o su inclusión en un marco ideológico predeterminado supone un envilecimiento de los sujetos así tratados, así como un rebajamiento de nuestra inteligencia que nos hace incapaces de comprender la realidad humana y social. Lo social y lo público quedan reducidos a objeto de manipulación por parte de los periodistas, la información se convierte en producto fácil de consumo, y las personas y temas que aparecen en los medios se convierten en objeto de disfrute y exaltación de las pasiones (a favor o en contra de aspectos superficiales de los mismos) por parte de quienes *consumen* los medios de comunicación.

El concepto de información, por lo tanto, ha de buscar su *objetividad* en otro de los sentidos de esta expresión, en aquel precisamente más vinculado con el sentido filosófico de *informar* como «dar forma sustancial». La *objetividad* del conocimiento, en sentido clásico, hace referencia a la fidelidad al *objeto de estudio*, no a la dimensión material de la realidad. Por analogía con el concepto filosófico de *informar*, cuando el periodista escribe una *información* lo que hace

es dar forma expresiva a la realidad social sobre la que habla. Dicha forma expresiva es más o menos objetiva en cuanto que es más fiel (por analogía de proporcionalidad propia) a la realidad social a la que remite su información. En la medida en que hay *proporcionalidad*, la información es *objetiva*, aunque no pueda ser *exhaustiva*, en el sentido de abarcar todo lo real (pero no es limitación del periodista, sino de la propia inteligencia humana).

En el fondo, esto es lo que pretenden la mayor parte de los periodistas que buscan realmente ser objetivos, aunque la falta de distinción de los diversos sentidos de lo objetivo ni les permite defenderse de las acusaciones de ser parciales, ni les alienta a ser objetivos en un modo mucho más eminente de tal forma que se atrevan a dar cuenta de la complejidad de lo real sobre lo que informan.

Ahora bien, el modo en que el lenguaje informativo «da forma expresiva a la realidad» es distinto al modo en que le dan forma los lenguajes propios de la filosofía, el arte o la ciencia. En toda forma de expresión, en la medida en que pretenda conformarse como elemento mediacional de una comunicación auténtica, la fidelidad a la realidad y la capacidad para hacer transparente esa realidad a las personas que se comunican, son siempre esenciales. No obstante, las diversas formas de expresión, que remiten a intencionalidades específicas, encierran características propias.

La intencionalidad fundamental de la comunicación informativa es dar a conocer una realidad (dar *noticia* de la misma y procurar entendimiento y comprensión) pertinente que sea útil *para la persona que recibe* la información. De ahí que la primera característica de la información sea su pertinencia<sup>66</sup> (cuando no lo es, resulta impertinente o redundante y ambas son formas de ruido que pueden

---

<sup>66</sup> Suele citarse como primera característica de la información el *interés general* (Cf. MARTÍNEZ ALBERTOS, *o.c.*, 298-299; GRIJELMO, *o.c.*, 26), y en un sentido de la expresión (provechoso, útil, conveniencia en el orden moral o material) estaríamos de acuerdo, pero si vemos los textos referenciados, por interés suele entenderse la inclinación del ánimo hacia un objeto, es decir, interés en el sentido puramente subjetivo (llamativo, extraño, curioso, etc.) Por eso preferimos nosotros *pertinencia*, que mantiene tanto el sentido de *oportuno* (para el sujeto) como el de algo que es propio (que *pertenece*) a lo tratado. Así, la pertinencia es siempre *debida* a lo que *es*, mantiene un vínculo con lo real en sentido fuerte.

degenerar en desinformación). Una información es pertinente cuando aporta algo *oportuno* para quien solicita o recibe la información y cuando ese algo *debía* ser aportado. La segunda característica es su utilidad<sup>67</sup>, y en esto hay grados: hay información necesaria, útil y superflua. Si la primera debe ser siempre compartida y en la segunda hay que discernir en cada situación qué grado de utilidad pueda tener, la información superflua no puede considerarse información sino que, las más de las veces, degenera también en desinformación. Una información es útil cuando permite a quien la recibe contar con elementos de juicio y discernimiento suficientes como para tomar la decisión que en conciencia hubiera tomado de haber obtenido la información de primera mano. La tercera característica de la información es que debe ser precisa, en el sentido de que no pueda ser mal entendida y generar dudas o confusión respecto de lo que realmente se quiere decir<sup>68</sup>. Por último, la información debe ser sencilla, en el doble sentido de no adornarse demasiado y de no ofrecer dificultad para la interpretación.

Aunque el lenguaje académico y periodístico ha generado multitud de neologismos muy gráficos para referirse a la disfunción en los procesos informativos<sup>69</sup>, en beneficio de la sencillez, nosotros vamos a agruparlos todos en dos. Cuando la información no cumple alguna de las características requeridas, hablaremos de desinformación<sup>70</sup>. Cuando sean quienes se comunican los que no cumplan con las exigencias de la comunicación, hablaremos de manipulación informativa. En todo caso, y en última instancia, la desinformación es, en sí misma (exista dolo o no), cauce de manipulación.

---

<sup>67</sup> Aunque pertinencia y utilidad son criterios relacionados, conviene distinguirlos. Hay interacciones comunicativas muy pertinentes que no pretenden ser útiles en sentido estricto (tanto en nuestro lenguaje cotidiano como en las formas de la filosofía y el arte); sin embargo, hay interacciones informativas que siendo de hecho pertinentes, por el modo en que son formuladas no resultan útiles, lo que frustra las pretensiones de quienes se comunican.

<sup>68</sup> Conviene insistir en que es el lenguaje el que debe ser preciso en su remitir a la realidad sobre la que se informa. Si la realidad es ambigua, el lenguaje informativo debe expresar con precisión esa ambigüedad. Lo que no puede ocurrir es que la realidad no sea ambigua y el lenguaje, tal y como está articulado, genere confusión donde no la había.

<sup>69</sup> RAMONET, I. *La tiranía de la comunicación*, Debate, Madrid 1998.

<sup>70</sup> GALDÓN, G., *Desinformación: método, aspectos y soluciones*, Eunsa, Pamplona 2001; «La violencia a la realidad o la violencia silenciosa; desinformación y manipulación en los medios de comunicación», en *Escuela abierta*, 2007, 10, 49-76.

La desinformación puede generarse, en primer lugar, por la falta de información suficiente para que quien la recibe pueda hacerse una idea ajustada sobre aquello de que se le informa (parcialidad). En segundo lugar, por el exceso de información (impertinente, irrelevante, redundante, superflua o acumuladora de hechos sin sentido) que dificulta las posibilidades de discriminar lo relevante, supone pérdidas de tiempo, genera dispersión en la atención o satura las capacidades de asimilación de quien recibe la información (infopolución). En tercer lugar, la desinformación puede ser consecuencia la imprecisiones en la información, de forma que ésta genere malentendidos o dudas. En cuarto lugar, por falta de sencillez en la información, de forma que quien la recibe no pueda comprender su significado. Por último, es desinformación toda información superficial, que no respeta la profundidad propia de la realidad sobre la que supuestamente informa (omisión de lo esencial)<sup>71</sup>.

Al haber definido la comunicación informativa reformulando su pretensión de *objetividad*, no sólo hemos arrojado luz sobre el buen hacer periodístico, sino que además hemos iluminado estrategias manipuladoras que se cobijaban en la oscuridad. En primer lugar, basta con decir que es manipuladora toda información que encierra una distorsión entre lo que ella manifiesta y la realidad (en toda su riqueza) que debería expresar. Así, resulta en sí misma manipuladora toda información sobre personas que reduce a esas personas a personajes; toda información sobre la realidad social o política que reduce esa realidad a hechos, declaraciones o datos. También es manipuladora toda información que encaja lo real sucedido en categorías ideológicas. Es manipulación, evidentemente, cambiar los datos, declaraciones o hechos; pero también lo es la disposición caprichosa de los datos –fielmente *objetivos*- de forma que la interpretación de los mismos (por verdaderos que sean), lleve a engaño. Por último, es manipuladora la actitud de quien dispone la información de tal manera que busca provocar al principio una emoción o suscitar un prejuicio en el destinatario de la información que vicie la adecuada interpretación del resto de la información.

<sup>71</sup> Esta es una de las terribles consecuencias del objetivismo, al modo empirista, en los medios de comunicación social.

Debemos recordar, para finalizar, que hoy el periodista tiene una altísima responsabilidad social. Como profesional de los medios de comunicación social, tiene el privilegio de ejercer la libertad de expresión de una forma mucho más directa que el resto de los ciudadanos. Pero la libertad de expresión no es un derecho suyo, sino de los ciudadanos. Por eso no debe ser voz de sí mismo sino, más bien, altavoz de la sociedad civil y moderador del debate público en orden al entendimiento y la comprensión necesarias para colaborar en la consecución del bien común. Lo mismo podemos decir del derecho a recibir información: si bien éste pertenece a todos los ciudadanos, la ordenación social de la vida moderna hace que la inmensa mayoría de los ciudadanos hayan delegado la tarea de investigar, cribar, seleccionar y participar esa información esencial para el ejercicio de la vida pública en los periodistas.

El periodista que tiene conciencia de ser fiel a su vocación, a la realidad sobre la que informa y a sus lectores al entender la información de esta forma (más profunda, rica y humana) el sentido de su vocación queda poderosamente iluminado y la satisfacción personal en el cumplimiento de su vocación se multiplica exponencialmente. No es extraño escuchar a periodistas decir que su profesión es la más hermosa del mundo, precisamente por intuir la responsabilidad y el valor que aportan al conjunto de la sociedad cuando logran hacer bien su trabajo.

### C) Periodismo objetivo, nuevo periodismo, y realismo informativo

Hemos visto cómo la objetividad en el mundo del periodismo es deudora de dos concepciones positivistas de lo objetivo: el objetivismo empirista y el formal. El primero termina por el reducir la realidad social a un conjunto ordenado de datos; el segundo, por reducirla a ideología. Aunque ambas concepciones parecen oponerse por su modo de *medir* la realidad, ambas se tocan por situarse en una epistemología regida por el *logos de dominio*, transformando la razón en *instrumento* para moldear la realidad conforme a intereses subjetivos.



El periodismo de elite, bajo el sello de la objetividad en el primer sentido dicho, consagró las cinco W, el estilo impersonal, la estandarización de la estructura de la noticia (que se mantuvo idéntica aun cuando fueron superadas las limitaciones tecnológicas que la generaron), la neutralidad (que decaería en una cínica ausencia de compromiso) y el periodismo científico (centrado en los avances de la investigación) que, por asociación, prestigiaba como científica toda la actividad informativa<sup>72</sup>.

En una huída hacia delante en beneficio de la máxima objetividad y en respuesta la acusación de que todas las razones anteriores no justificaban la selección *subjetiva* de los datos *objetivos* que escogían para conformar sus contenidos, el periodismo *objetivista* introdujo la investigación social y las encuestas encargadas a especialistas en el análisis de la opinión pública. Esta pretendida objetividad, mucho más depurada que la de las cinco W y con el prestigioso sello de la investigación social y la estadística, no resuelve el problema. En primer lugar, porque por más representativos que resulten ser los datos con los que bosquejan la realidad, siguen reduciendo la realidad a datos. En segundo lugar, porque la elaboración de las metodologías de investigación (la redacción de preguntas, las opciones de respuesta, etc.) escapan a su propio criterio de objetividad y se prestan con facilidad a la manipulación. Está en manos del investigador social el no ser manipulador (aunque esto supone asumir criterios de selección que escapan su propio concepto de objetividad); pero, si él lo quiere, una encuesta perfectamente *objetiva* puede decir, a grandes rasgos, lo que a él le interese. En tercer lugar, porque esta pretendida objetividad de marchamo científico se revela como herramienta favorita de la actitud manipuladora (siempre deseosa de disfrazarse de la máxima veracidad posible). En cuarto lugar, porque al conocimiento no comprometido (en distancia de alejamiento) propio de la investigación estadística le tienta con especial facilidad la actitud de dominio.

<sup>72</sup> Las raíces positivistas de lo que aquí planteamos las identifica de forma similar GALDÓN en «De la objetividad a la prudencia...», 44.

En el mejor de los casos, lo que el periodismo científico puede hacer es tomar el pulso de la opinión pública, lo que no deja de ser una opinión meramente subjetiva. Ya hemos hablado de los riesgos que tiene considerar *objetivo* lo subjetivo cuantitativamente estructurado o construido por consenso. Aunque es cierto que el medio de comunicación ha de ser voz de la sociedad civil, no puede tampoco reducir su tarea a ser altavoz de la subjetividad generalizada.

Es cierto que la investigación estadística ha de ser interpretada y que el periodismo científico forma profesionales de la información capaces de leer adecuadamente los resultados estadísticos. Pero eso no resuelve muchos de los problemas arriba denunciados. Si evitamos encumbrar el periodismo científico como panacea, sí podemos admitir que un buen periodista capaz de interpretar una buena investigación estadística es capaz, a un tiempo, de tomar el pulso a la opinión pública y de tomar distancia crítica respecto de la misma. Ahora bien, para que esa crítica sea realmente fecunda y no se limite a comparar datos, deberá salirse de los cauces estrechos que implica el concepto de objetividad tal y como es entendido en el periodismo científico. Es decir, deberá ser un periodista *realista* (en el sentido epistemológico de la expresión), no *cientificista*.

Al denunciar las desviaciones habituales en las que cae el periodismo científico vemos con claridad cómo en los resultados de su ejercicio late la misma actitud que en el periodismo ideológico. Se trata, al final, de dominar la realidad (violentándola) para ofrecer al público un *producto* informativo coherente, autoexplicativo, de fácil consumo y con una pretensión de veracidad tan determinante que oriente de forma indubitable al público en la dirección que interesa al propio medio de comunicación. No se entiende, efectivamente, qué puede entender por bien común el periodismo científico (salvo que entienda que el bien común es el capricho subjetivo de la mayoría). Sí sabemos qué entiende por bien común el ideólogo: que todo el mundo piense y actúe conforme a su ideología. En ambos casos, el periodismo (y la transformación social que éste opera) alimentan una sociedad estandarizada conforme a intereses subjetivos y

altamente deshumanizada, similares a las distopías presentadas por Huxley (en el caso del periodismo científico) y Orwell (en el caso del ideológico).

En contraposición de esta forma de periodismo profundamente deshumanizadora surge de manos de algunos periodistas de gran sensibilidad social y literaria y con cierta vocación de aventureros el *nuevo periodismo*, término acuñado por Tom Wolfe<sup>73</sup> (aunque la realidad de esta forma de periodismo es muy anterior) para distanciarse de las formas del periodismo *objetivista*. Estos periodistas *inventaron* la atención a lo subjetivo como fuente de información, casi al modo en que un antropólogo cultural examina las sociedades tribales. Frente a la estadística de despacho, defendieron el trabajo de campo. Frente a la estandarización del lenguaje periodístico, respetaron los giros y formas lingüísticas de los protagonistas de sus noticias. Frente a la idea de que la noticia debe ser impersonal y el periodista ha de ser anónimo, sus escritos se revelaban como suyos aun cuando no estuvieran firmados. Frente a la noticia como conjunto ordenado de datos (al estilo de un informe científico), apostaron por la narración como forma la mejor forma expresiva para dar cuenta de las relaciones humanas. Frente la actitud no comprometida, abanderaron el compromiso con lo real. Frente a la consagración de la opinión dominante estadísticamente demostrada, dieron voz a los extraños. Inventaron el periodismo novelado (o la novela periodística), que tiene algunas de sus cumbres en Ernest Hemingway y Gabriel García Márquez.

Verdaderamente, las noticias pasaron a ser mucho más interesantes: hablaban de personas reales, no de robots que emiten declaraciones; reproducían también mundos reales, con sus olores, colores, texturas y peculiaridades únicas. Incorporaron el símbolo, con todo su poder evocador, para dar cuenta de la profundidad de lo real en la sencillez de lo cotidiano. Rompieron con las estructuras periodísticas de ordenación de contenidos. Dejaron preguntas sin responder, desechando la idea clásica de que el periodismo ha de ofrecer respuestas fáciles, no generar problemas en el público. Afrontaron el análisis de

<sup>73</sup> Una recopilación de sus artículos, paradigma práctico de lo que es el nuevo periodismo, puede leerse en: WOLFE, T. *El nuevo periodismo*, Anagrama, Barcelona 1977.

las motivaciones internas, las pasiones humanas y algunos ofrecían una cosmogonía donde todo cobraba sentido, otros reflejaban el absurdo y otros ponían de manifiesto las paradojas y contradicciones de la vida humana.

La poco articulada teoría del conocimiento de que disponían hizo que muchos cayeran en diversas formas de subjetivismo: bien en la plasmación de su propio ego (de forma que sus noticias dejaban de hablar de lo real para hablar del corazón del periodista), bien en la consagración pública de tipos sociales realmente marginales. Se esforzaron en llenar de tanta vida el periodismo que los más honestos acabaron en la literatura, no fuera a ser que los hechos les destrozaran una buena noticia.

Al redefinir la información tal y como hemos hecho nosotros, esta escisión entre periodismo objetivista y nuevo periodismo queda superada en aras de lo que vamos a llamar (por no añadir nombres y etiquetas nuevas a la ya larga lista), *realismo informativo*. En primer lugar, porque nuestra epistemología da cuenta de cómo interpretar e integrar tanto lo *meramente objetivo* como lo *meramente subjetivo* en un contexto adecuado.

Al entender que la información es un «dar forma a la realidad social», el periodista ha de escoger siempre las *formas de conocimiento* y los *medios expresivos* que mejor puedan *hacer presente* al público la realidad social de la que quieren dar cuenta. Ese dar forma a lo social supone que la realidad es presentada de forma proporcional y en una adecuada integración entre sus niveles constitutivos y significativos, sin obsesionarse cuando algunos aspectos de lo real no han sido esclarecidos, sino reflejando, con honestidad, las propias limitaciones en la investigación periodística. También supone que los sujetos y sus acciones son presentados en toda su humanidad concreta, ni como meras funciones, ni como arquetipos literarios. También admite, por atención a lo universal-concreto, que determinadas acciones humanas o símbolos realmente presentes en aquello de lo que se habla sean presentados en toda su carga simbólica.

Consideramos que esta forma de *realismo informativo* permite a los periodistas comprender mejor la realidad social que intentan reflejar. Permite también dotar de flexibilidad a los viejos moldes de expresión periodística (conformados por géneros informativos anquilosados) y permitir al profesional del periodismo una mayor libertad creativa en la elección más pertinente de los medios para comprender una realidad y para presentarla adecuadamente a los ciudadanos. Dicha libertad creativa devuelve al periodista una responsabilidad perdida (paralizada bajo las estructuras formales ya denunciadas) y una capacidad de compromiso real no sólo con la realidad sobre la que informa, sino, también, con los ciudadanos.

Por último, este realismo informativo sitúa al periodista en la justa distancia entre él y la realidad social de la que debe dar cuenta. Puede vencer el alejamiento propio de la *neutralidad informativa*, que deriva en falta de compromiso y en un cinismo inhumano en su forma de abordar y expresar lo informativo; y puede vencer el acercamiento excesivo que deriva en la *parcialidad* y el *subjetivismo*. La distancia justa es el *compromiso* que exige la fidelidad a lo real (en todos sus estratos significativos) y la *responsabilidad* de informar a los ciudadanos sobre todo lo que éstos necesitan saber para poder gobernarse a sí mismos en el seno de su comunidad.

#### D) Los géneros periodísticos: hechos sagrados y opiniones libres

Los géneros periodísticos han sido tradicionalmente encuadrados (con variantes) desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX en dos grandes áreas: información (el relato objetivo de lo que ha sucedido), y el comentario o la opinión (la exposición de ideas que valora lo que ha sucedido: subjetiva, política, literaria, ociosa, de autor, etc.). Ya a mediados del siglo XX empezó a hablarse de otro gran género: la interpretación (explicación por causas, consecuencias, etc.) que según los especialistas hay que vincularlo más a la información que a la opinión. En todo caso, la problemática que envuelve a esta distinción (en el

ámbito teórico y práctico) no ha escapado a los mejores estudiosos de estas cuestiones, entre ellos, a nuestro José Luis Martínez Albertos, maestro de Redacción Periodística durante tantos años en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid. Las reflexiones sobre géneros periodísticos y la práctica profesional en España son hoy deudoras de su *Curso general de redacción periodística*, dedicado:

«Para todos los que desean hacer del Periodismo una profesión, simplemente. Una profesión sin mesianismos. Una profesión para gente experta en el decir útil, justo y bello»<sup>74</sup>.

La distinción de géneros periodísticos no se ha librado de la esquizofrenia que supone la separación radical entre lo *meramente objetivo* y lo *meramente subjetivo* y la desatención a lo real superobjetivo. Lo que debía suponer, fundamentalmente, una clasificación estilística, se ha transformado en una fractura epistemológica. La afirmación clásica del periodismo anglosajón de que «las opiniones son libres, pero los hechos son sagrados»<sup>75</sup>, da cuenta de esta simplificación binaria. Si Martínez Albertos salva esta fractura, puede leerse ya en el texto de Alex Grijelmo, cuya actividad como responsable del *Libro de Estilo de El País*<sup>76</sup> y director de la Agencia Efe le llevó a publicar diversas sobras sobre géneros periodísticos. En ellos puede leerse, por ejemplo, cómo los juicios de valor no caben en la noticia por ser *subjetivos*<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> MARTÍNEZ ALBERTOS, *o.c.*, 7.

<sup>75</sup> Esta afirmación es atribuida a varios periodistas. El más probable es Charles A. Dana, editor del *The New York Sun* desde 1868 hasta su muerte (1897) e impulsor del sensacionalismo de expresión fácil y gran efectismo. Quien consagró la expresión, no obstante, parece ser C. P. SCOTT, editor del *The Manchester Guardian* desde 1872 hasta 1929, y propietario desde 1907 y hasta su muerte, en 1932. Scott publicó un artículo de opinión en 1921, con motivo del centenario de su periódico, donde consagró la expresión «*Comment is free, but facts are sacred*».

El artículo está disponible en: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2002/nov/29/1>.

<sup>76</sup> *Libro de Estilo de El País*, coordinado por Alex Grijelmo, Aguilar, Madrid 2002.

Edición electrónica: [http://www.wikilengua.org/index.php/Libro\\_de\\_estilo\\_de\\_El\\_Pa%C3%ADs](http://www.wikilengua.org/index.php/Libro_de_estilo_de_El_Pa%C3%ADs)

<sup>77</sup> «Es información todo aquel texto periodístico que transmite datos y hechos concretos de interés para el público [...] La información, en sentido estricto, no incluye opiniones personales del periodista ni, mucho menos, juicios de valor», GRIJELMO, *El estilo del periodista*, 26. Convenimos con que el periodista debe guardarse sus opiniones cuando redacta *informaciones*, pero ¿qué tienen que ver los juicios de valor con las opiniones? Nada, salvo que entendamos que los valores son *opinables*, en el sentido de *subjetivos*. Una noticia que informa sobre personas y acontecimientos y no da cuenta del *valor* de lo que narra, es, como ya vimos, *desinformación*. Por otro lado, y, hasta donde sabemos, los medios de comunicación de los que Grijelmo ha sido responsable califican a

La *sacralización* de los hechos viene dada por su evidente *verificabilidad por cualquiera* que supone reducir la realidad social a puro dato empírico. Pero ya hemos visto cómo esa *objetividad* no sólo no logra marginar la actitud manipuladora (que puede seleccionar y reorganizar los datos conforme a sus intereses), sino que ella es, por sí misma, manipuladora (al deshumanizar lo social reduciéndolo a mero dato). La *sacralización* de lo material tan groseramente expresada, no deja de revelar, por cierto, una forma de idolatría que explica muy bien a qué formas sociales narradas en *Un mundo feliz* nos conduce el periodismo objetivista.

La afirmación de que «las opiniones son libres», lejos de validar el sano debate respecto de las cuestiones sociales abiertas, viene a significar (por contraposición a los hechos «sagrados») que las opiniones no sirven para nada, que quedan desterradas de alimentar cualquier pretensión de *verdad*, que son *meramente subjetivas*, válidas o no por coincidencia con otras subjetividades<sup>78</sup>. Eso explica cómo algunos artículos y tertulias de opinión consisten, en buena medida, en gritar más alto que el rival, en alimentar el espectáculo y en oscurecer lo que tan diáfano había quedado en la *pureza* de la información *objetiva*. Es decir, la opinión deviene en espectáculo. La única instancia a la que la opinión debe atender es a los hechos mismos; si la interpretación de éstos es retorcida o no, ha de juzgarlo la conciencia de cada cual.

La cuestión de los géneros interpretativos ha sido contaminada por esta esquizofrenia. Muchos analistas pertenecen a disciplinas ajenas a las ciencias sociales, su epistemología es menos problemática y sus análisis resultan realmente solventes; pero, al quedar envueltos bajo los esquemas de interpretación periodística, son igualmente tachados de subjetivistas o ideólogos. Por otro lado,

---

ETA como «banda terrorista», y si eso no es un juicio de valor (no sólo en el sentido de afirmar lo correcto o errado de algo, sino lo moral o inmoral de lo mismo), no sabríamos cómo llamarlo.

<sup>78</sup> Cuando Scott justifica esta afirmación en su artículo apela a la auto-limitación de quien opina y a la conveniencia de la honestidad, pero sin un referente real de la opinión más allá de los hechos, ¿en qué fundar esa honestidad? En todo caso, lo que pretendía ser una afirmación rotunda a favor de la objetividad informativa y la libertad de expresión, terminó por alimentar la manipulación informativa y la deriva de la opinión hacia el puro espectáculo.

buena parte de los analistas lo son de lo social o lo político, y éstos sí encuentran en su propia epistemología todos los problemas ya abordados. Los críticos (de cine, literatura, arte, etc.), los cronistas y quienes se dedican al reportaje interpretativo tampoco están fuera de sospecha. Si bien se les exige fidelidad al dato, el universo de sus opiniones puede parecer (sin necesidad de serlo de hecho) tan subjetivo, interesado, ideológico o parcial como el de cualquier líder de opinión.

Esta escisión de los géneros informativos siempre se ha revelado problemática para los estudiosos, pero ha sido funcional hasta finales del siglo XX. En el siglo XXI lo extendido es ya hablar de los géneros híbridos o mixtos (no en cuanto al estilo, sino en cuanto a mezclar lo ciertamente probado con la mera subjetividad). Esta mezcla se nos antoja *estilísticamente* natural en algunos géneros (de hecho, es clásica esa denominación para géneros tradicionales como crónicas, críticas, etc.) y, de hecho, no es fruto de la investigación teórica, sino del ejercicio profesional, que entiende que el género mixto es más flexible para abordar algunas cuestiones. No obstante, el género híbrido actual (que remite a lo informativo y noticioso) mezcla acríticamente dos planteamientos *epistemológicos* de antemano mal fundamentados y no puede ser la solución. En el género híbrido de lo noticioso, a menudo resulta imposible distinguir los hechos y datos reales de las afirmaciones gratuitas, y su hibridación parece responder más a la lógica de convertir la información en producto de consumo (info-espectáculo<sup>79</sup>) que en hacerla más ajustada a la comprensión de lo real.

Nosotros consideramos que nuestra propuesta epistemológica y nuestra reformulación del concepto de información permiten diluir la artificial frontera *epistemológica* entre los diversos géneros periodísticos. Esto no significa que los hechos pasen a ser *libres*, sino, más bien, que los géneros interpretativos y opinativos sean también *sagrados*, es decir, que midan su dignidad por su fidelidad a lo real.

---

<sup>79</sup> ANDERSON, B. M., *News Flash: Journalism, Infotainment and the Bottom-Line Business of Broadcast News*, Jossey-Bass, San Francisco 2004.



Los géneros interpretativos (crónica y reportaje interpretativo<sup>80</sup>) deben «dar forma expresiva» a la realidad del mismo modo que han de hacerlo los llamados géneros informativos. Ambos deben ser igual de objetivos en el sentido de ser fieles a la realidad que pretenden presentar. En este sentido, el lenguaje empleado por unos y otros géneros es normal que tienda a asemejarse cada vez más. La noticia, entendida como módulo de objetividad por fidelidad al dato, sólo tiene sentido en las contadas ocasiones en que son los propios datos los que son noticia, como ocurre a veces con la información económica y de servicios. Pero cuando la noticia debe presentar alguna realidad política o social en la que haya personas implicadas, es normal que utilice un lenguaje capaz de dar cuenta de la complejidad de esas relaciones y de ponerlas en contexto, que es el que hasta hace muy pocos años parecía exclusivo de los géneros interpretativos. En todo caso, la diferencia estilística entre ellos sigue teniendo sentido, en orden a su estructura, a su extensión, a la dimensión de la realidad que pretenden resaltar, etc., todas ellas cuestiones sobradamente estudiadas por Martínez Albertos<sup>81</sup>.

En este contexto, no podemos dejar de hablar aquí de la peculiar pieza informativa que es el teletipo. El teletipo sigue siendo el referente de la objetividad (como fidelidad al dato) en el mundo del periodismo escrito. La pretensión del teletipo es limitarse a reproducir fielmente declaraciones y hechos, estructurados conforme a la pirámide invertida (en orden decreciente de importancia, en torno a las cinco W). Su *pureza* permitiría a los redactores (apodados *plumillas*) que están sentados delante de un ordenador comprender con la máxima objetividad lo que ha ocurrido en lugares donde no han estado.

Sin restarle un ápice a su valor instrumental y necesario para quien conoce realmente a las personas y las realidades sobre las que habla un teletipo, sus efectos son fatales para quien sólo conoce la realidad a través de teletipos y noticias. Le proporciona una sensación de conocimiento tan poderoso y seguro (sobre todo cuando recibe dos o tres teletipos de agencias distintas que vienen a decir exactamente lo mismo, y esta es toda la *verificación* que necesita realizar)

<sup>80</sup> Recordemos que la entrevista suele ser entendida como una variante del reportaje.

<sup>81</sup> *O.c.*, 341-376.

como superficial y falso. El teletipo, por definición, carece de sentido; la noticia que ha de elaborar el redactor (especialmente tras el auge de los géneros híbridos) ha de tenerlo; *ergo*: el periodista debe inventarse el sentido, volcando en él todos sus prejuicios, su mirada superficial, sus amores y odios y su escandalosa ignorancia.

Los análisis de especialistas, por otro lado, han de jugar con sus categorías epistemológicas propias, si bien es cierto que adaptadas, en lo posible (sin perder su fidelidad a lo real), a las exigencias de pertinencia, utilidad y claridad que el medio informativo ha de tener para su público objetivo. Son, en este sentido, un complemento valioso y un género son su identidad propia dentro de los llamados géneros informativos.

El género de la crítica y los diversos géneros de opinión tampoco pueden *librarse* de aplicar nuestra epistemología, ni desprenderse cínicamente de toda pretensión de verdad. Tanto por su objeto, como por su estilo como por lo que el público espera de ellos, encierran características estilísticas distintas a los otros géneros. En efecto, estos géneros encierran más valor por la mirada personal de quien los escribe que por lo que de hecho escriben. Pero se espera de ellos que su mirada y valoración personal, que ha de quedar explicitada como tal, sea una mirada fiel a lo real.

Las opiniones, las creencias y los gustos tienen un marcado carácter subjetivo y una ambigüedad y riqueza altamente valiosas. Pero entre la infinidad de opiniones y creencias que pueden tenerse respecto de una realidad, podemos distinguir unas como falsas, otras como rectas y otras como dudosas. La posibilidad de distinguir entre unas y otras ha de quedar convenientemente reflejada y las únicas que, más que libres en sí mismas, pueden hacernos a todos libres, son las rectas. Respecto de los gustos, no cabe decir que sean verdaderos o falsos, pero sí buenos o malos. Algunos gustos manifiestan una formación y una sensibilidad exquisitas (y nos orientan hacia lo mejor de nosotros mismos), mientras que otros denotan ignorancia, superficialidad o falta de criterio. La formación en la recta opinión, la

creencia certera y la sensibilidad que promociona lo valioso y condena lo repugnante es una responsabilidad ineludible para quienes ejercen la comunicación pública a través de estos géneros periodísticos. Su vocación no está en *liberarse de la verdad* sino, más bien, en hacernos partícipes de esas ambiguas y ricas manifestaciones de la verdad que *nos hacen libres*.

#### D) Criterios de noticiabilidad... y de no-noticiabilidad

Los criterios de noticiabilidad beben de la tradición del periodismo americano y en ellos puede reconocerse su herencia funcionalista (preocupada por el orden sistémico de lo social) y empirista (están diseñados para, en lo posible, *medir* y clasificar el universo de lo real en orden a su posible conversión en *producto* informativo). Resultan, en todo caso, un criterio útil e imprescindible para la selección de contenidos que ha de hacer un medio de comunicación. A grandes rasgos, lo que sucede es que los responsables de las diversas áreas de información y el director se reúnen durante unos minutos y deciden cómo encajar lo relevante que ha sucedido en las últimas 24 horas en un periódico de 64 páginas o –el más difícil todavía- en un informativo televisivo o un boletín radiofónico de 30 minutos.

Dichos criterios de noticiabilidad han de reunir, por lo tanto, una serie de características sin las cuales serían poco operativos. Deben ser criterios fácil y ágilmente aplicables, flexibles (para poder comparar bajo un mismo paraguas la gran diversidad de acontecimientos socialmente relevantes), comparables entre ellos y jerárquicamente estructurados. Las herencias funcionalista y empírica no han impedido que estos criterios sean revisados y aplicados con flexibilidad y sentido común según circunstancias y medios de comunicación (añadiendo algunos, quitando otros, o especificando los propios).

La exposición crítica de las distintas listas de criterios de noticiabilidad sería una tarea ingente<sup>82</sup>. Nos vamos a limitar a proponer una que sintetiza los criterios más universalmente reconocidos en cuatro (una lista extensa es poco operativa) y que supera por elevación las restricciones funcionalistas y empíricas que limitan a muchas de las propuestas más habituales. Luego expondremos algunos criterios de no-noticiabilidad (también los hay) entre los que citaremos a algunos que habitualmente son considerados como noticiables, y diremos por qué nosotros no los consideramos tales.

Como en toda lista de criterios de noticiabilidad, los criterios están jerárquicamente ordenados, pero dicha jerarquía ha de ser cauce de reflexión (no límite coercitivo), y es lo suficientemente flexible como para que los criterios mostrados respeten la idiosincrasia o los intereses confesados que legítimamente cada medio de comunicación puede representar.

El primer criterio ha de ser el de *pertinencia*, tal como nosotros hemos definido que ha de ser entendida la información pertinente (como algo que realmente *deba* ser dicho y sea dicho *oportunamente*). La pertinencia es iluminada por el derecho a la información de los ciudadanos: que éstos sepan *todo* lo que *necesitan* saber y buena parte de lo que les pueda resultar *útil* para el buen desarrollo de sus vidas en el seno de su comunidad. Esto convierte en pertinentes (en diverso grado y según circunstancias) a todas las esferas de la vida comunitaria, pero especialmente a la esferas de lo político (el gobierno de la comunidad) y de lo social (la atención a las estructuras sociales y a cómo estas se revelan especialmente solidarias o insolidarias).

El primer rasgo para evaluar la pertinencia de un *hecho* social es saber si éste es un *acontecimiento*, es decir, si marca o puede marcar un antes y un después en las vidas, los intereses o los destinos de la humanidad o de la comunidad a la que pertenece el medio de comunicación, y en qué grado lo hace. El segundo rasgo es

---

<sup>82</sup> Un listado bastante extendido de criterios habituales que incluyen los propios del sensacionalismo (con los que no podríamos convenir) es recogido a modo de descripción por MARTÍNEZ ALBERTOS, *o.c.*, 299-300.

valorar la importancia de los protagonistas implicados en ese acontecimiento (si la autoridad política es muy relevante, recordemos la importancia vital de que la sociedad civil pueda vertebrarse gracias a su espacio de aparición en los medios de comunicación). El tercer rasgo es la proximidad geográfica o cultural, aunque el proceso de globalización y la interdependencia solidaria entre los pueblos hacen que este rasgo sea poco relevante en la mayor parte de las ocasiones.

El segundo criterio es el de *actualidad*. La actualidad, en nuestro caso<sup>83</sup>, hace referencia a lo que está intencionalmente presente en la comunidad (como algo que constituye o une a dicha comunidad) o a lo que tiene vigencia en las preocupaciones o intereses de los ciudadanos. Algunos temas, aunque no *parezcan* intencionalmente presentes en la comunidad, siempre están de actualidad: son los que afectan al ser humano en cuanto tal. Otros, sin embargo, tienen una altísima pertinencia aunque su vigencia sea relativa (enmarcada en un contexto histórico más o menos amplio, como una crisis económica). Por último, hay temas que tienen una actualidad tan efímera que el periodista ha de decidir si resulta pertinente (conforme al primer criterio) abordarlos o no. Un rasgo fundamental para medir la actualidad de determinados acontecimientos es su proximidad temporal (que ha de evaluarse según la periodicidad de cada medio de comunicación).

El tercer criterio (éste es, hasta donde sabemos, completamente original en su identificación y formulación) es el del *valor intrínseco* de ese acontecimiento o tema de actualidad<sup>84</sup>. Una realidad es intrínsecamente valiosa cuando en sí misma

<sup>83</sup> La actualidad suele entenderse en el mundo del periodismo sólo como lo *temporalmente cercano*, y tiende a buscar la *simultaneidad* entre lo acontecido y la comunicación de lo mismo. FAUS, *o.c.*, 65-70. Esto plantea algunas paradojas (por ejemplo, cuando la noticia se produce por lo que *hoy* sabemos respecto de algo *lejanamente* ocurrido en el tiempo). Además, la búsqueda de simultaneidad («Lo está pasando, lo estás viendo», lema de CNN+) conlleva el riesgo de precipitación y desemboca en la anulación de la *mediación* (entre lo real y el público) de la que el periodista debe ser responsable (para contextualizar, explicar, etc.)

<sup>84</sup> Un metafísico nos dirá con razón que el valor intrínseco de las cosas es siempre el primer criterio. Pero no estamos reflexionando sobre el orden ontológico de las cosas, sino sobre la vocación de los medios de comunicación social en el actual devenir histórico. Invertir el orden de los criterios de noticiabilidad supondría convertir los medios de comunicación en manuales de texto y, para eso, ya están los manuales de texto. Sin embargo, sólo los medios de comunicación se revelan capaces de responder a los restos planteados en los dos primeros criterios.

considerada *se hace valer*, en el sentido de que es intencionalmente y por sí misma querida por parte de quien la descubre. En la medida en que alguien la persigue o la contempla por sí misma, ese alguien promociona su propia inteligencia, voluntad y capacidad creativa. Bajo este criterio cabe la difusión de diversas obras de arte, toda actividad ociosa en su sentido más noble, la dimensión formativa de los medios, y el valor testimonial y el reconocimiento público de algunas personas e instituciones que vertebran la sociedad civil.

Es verdad que algunas veces los medios de comunicación reflejan estas cosas, pero bajo otros criterios de noticiabilidad no considerados acertados por nosotros, como el morbo, la sensiblería, el impacto, la capacidad de entretenimiento o, incluso, la utilización ideológica de personas, instituciones u obras de arte. Al ser *seleccionados* bajo esos otros criterios, son *expresados* conforme a esos otros criterios y, por lo tanto, todas sus virtualidades creativas quedan cosificadas bajo la forma de un *producto informativo* de fácil consumo.

El cuarto criterio de noticiabilidad es el del *equilibrio informativo*. Si el periodista da forma a la realidad social en su pieza informativa, el periódico (con su maquetación) el boletín de radio (con su disposición de contenidos y sus tiempos) y el informativo televisivo (con todo lo anterior más el montaje audiovisual) también lo hacen. El conjunto debe resultar, por lo tanto, armónico, *conforme* con la armonía real existente entre los contenidos que el medio de comunicación ha seleccionado conforme a los otros criterios de noticiabilidad.

Creemos que estos cuatro criterios pueden orientar con precisión, capacidad crítica y hondura la tarea de selección con que los periodistas han de enfrentarse en su día a día. Gracias a que estos criterios no responden sólo a la lógica efímera del empirismo (es actual lo que pasó ayer; es pertinente lo meramente novedoso), ni a la lógica auto-conservadora del funcionalismo, ofrecen enormes posibilidades creativas a los periodistas para la conformación de la *agenda informativa* del propio medio de comunicación y para el compromiso general con el bien común desde su idiosincrasia particular.

Un criterio de noticiabilidad que tiende a imponerse por limitaciones materiales del medio es el de *disponibilidad de material y las posibilidades de cobertura*. Este *criterio* no tiene que ver con lo que debe ser o no noticia, sino que es fruto de las limitaciones materiales del propio medio de comunicación y hay que luchar porque, en lo posible, no sea un criterio en absoluto. No es moralmente aceptable, por ejemplo, que una televisión deje de dar una información pertinente por el hecho de no disponer de imágenes sobre la misma (y la noticia va a resultar, por lo tanto, aburrida). Por otro lado, tampoco resulta demasiado digno dar como noticia algo que no lo es por el mero hecho de tener un material que otros no tienen. La *exclusiva*, pieza de marcado valor no sólo comercial, sino como sello de buen periodismo (habla bien de un medio el que sea el único capaz de ofrecer algo relevante que se le ha escapado al resto) sólo merece tal nombre cuando es *noticia* exclusiva, no cuando es relleno informativo. Hay dos formas de evitar que este criterio silencie información que deba ser publicada: la inversión empresarial (para disponer de los medios suficientes para tener material o poder cubrir esas informaciones) y la creatividad de los periodistas (articular del mejor modo posible la información, asumiendo las exigencias del medio y las limitaciones de material informativo). De hecho, algunas televisiones empiezan ya a incorporar simulaciones hechas por ordenador para ilustrar noticias de las que no tienen material original. Siempre que lo identifiquen como *reconstrucción* y que ésta sea fiel a lo sucedido, es una buena combinación de ambas soluciones.

Hay un criterio de no-noticiabilidad especialmente importante cuya aplicación debe sopesarse colegiadamente en los consejos de redacción. Sucede respecto de aquellos acontecimientos que cumplen uno o varios de los criterios de noticiabilidad arriba reseñados... pero cuya divulgación puede tener consecuencias más perniciosas que su silenciamiento. La elección exige mucha prudencia y hay casos que parecen más sencillos que resolver que otros. Por ejemplo, hay unanimidad en prácticamente todos los medios de comunicación de no divulgar estadísticas sobre suicidios e, incluso, de ocultar que el suicidio es la causa de muerte de algunas personas de relevancia pública (la estadística muestra

que la publicidad sobre suicidios consumados anima a otros suicidas). Más difícil de discernir resulta el divulgar acciones terroristas (el terrorismo es socialmente eficaz sólo en la medida en que la sociedad teme sus acciones), la información que puede en peligro la vida de otras personas o la supervivencia de la propia comunidad (cosa especialmente delicada en casos de guerra), etc.

Entre otros criterios de no-noticiabilidad, cabe agrupar en uno solo los de: capacidad de entretenimiento, interés humano, rareza y mera novedad (no pertinente). Los acontecimientos pertinentes, actuales e intrínsecamente valiosos son, por ellos mismos, capaces de atraer la atención del público, siempre que los periodistas sepan hacer bien su trabajo, es decir, hacer información transparente que presencialice la pertinencia, actualidad y el valor de esas realidades. El entretenimiento puede cumplir una función pública importante, pero no es una misión que en sí misma corresponda al periodismo. El interés humano y la rareza, en sí mismos considerados, son dos eufemismos para el morbo, ese mal gusto cuya divulgación pública no sólo no hace bien, sino que deforma la realidad social, desalienta a la comunidad civil y fomenta la inmadurez de las personas y los pueblos. La novedad por la novedad fomenta la hiperestimulación sensorial que deviene en atonía para lo valioso, además de generar formas de ruido y redundancia que desinforman. Estos criterios, claramente inmorales pero presentes en algunos medios, pueden tener rentabilidad a corto plazo, pero introducen al medio de comunicación y a su público objetivo en una espiral de producción y consumo de mediocridad que termina por saturar y desalentar al público y por acabar con el prestigio del medio<sup>85</sup>.

Otro criterio de no-noticiabilidad consiste en la imitación de lo que hacen los otros medios de comunicación. Es evidente (y sano) que unos medios de

---

<sup>85</sup> Un buen ejemplo es el caso de Telecinco y las *mammachicho* en España. La cadena, que tuvo gran éxito desde su fundación en 1989 hasta 1992, manifestó un importante desgaste ya en 1993 (debido a su mala imagen como televisión sensacionalista y nada familiar) que la relegó por detrás de Antena 3. Desde finales de ese año y hasta su renovación total en 1997 tuvo que invertir muchos millones de pesetas en cambio de personal, de formatos y de renovación radical de imagen. Uno de los pilares de esa renovación fue la apuesta por buenos espacios informativos y el fichaje de grandes periodistas de la televisión; pero también la programación de series marcadamente familiares como *Médico de Familia*.



comunicación miren atentamente lo que hacen otros, en orden a mejorar la propia labor informativa. Pero la imitación mutua entre los contenidos y formatos informativos de los diversos medios de comunicación (cosa bastante habitual) tiene consecuencias desastrosas para los propios medios y para la comunidad humana. Por un lado, supone que los medios pierdan su propia identidad y su valor diferencial. Por otro, acaban con el pluralismo informativo. Para disimular ambas cosas, terminan por diferenciarse por cuestiones ideológicas, lo que no hace sino desprestigiar a los medios y manipular y dividir a la comunidad humana<sup>86</sup>.

Otra consecuencia de esta imitación es que al magnificar la omnipresencia mediática de noticias relativamente menores la sociedad entera se vea inmersa y volcada en dimensiones de la realidad que no deberían tener espacial relevancia. Es lo que algunos han llamado simpáticamente *la teoría de los grandes monos*: un medio de comunicación aborda una cuestión relativamente pertinente, pero sin mayor trascendencia; otro, le imita; un tercero entiende que no puede quedarse fuera de juego; todos los medios de comunicación replican lo que hizo el primero; la sociedad entera se vuelca con esa causa y el gobierno termina por legislar al respecto.

Por último, otro criterio de no-noticiabilidad esencial para el periodista es el del rumor no confirmado. Los rumores suelen extenderse por personas interesadas y tienen una estructura y contenido que los hace fácilmente divulgables y difícilmente contrastables. Son fácilmente divulgables porque, inspirados en prejuicios o hipótesis plausibles, resultan también jugosos, morbosos o, incluso, pertinentes para buena parte de la sociedad. Son difícilmente contrastables porque su fuente original queda siempre velada y su refutación es empíricamente imposible (la única posibilidad es preguntar al afectado, pero ya sabemos lo que va a decir). A un periodista desavisado y pretendidamente astuto es fácil

---

<sup>86</sup> La ideología es una herramienta de la manipulación de las personas (por reducir su inteligencia y su capacidad de comprensión de la realidad a meros esquemas al servicio del ideólogo) y de las comunidades (al dividir las desde dentro, enfrentándolas mediante ideas parciales y excluyentes no exentas de una fuerte carga emotiva).

engañarle. A un periodista prudente, lo dicho aquí sobre el rumor le basta para ponerle sobre aviso. Una *noticia* que no puede contrastarse, por verosímil y jugosa que parezca, nunca es noticia. Darle crédito y publicidad es hacerle el juego al manipulador, prestándole el propio prestigio del periodista (que se convierte también en manipulador), traicionar la confianza de los ciudadanos y, a la larga, perder credibilidad (el único aval del periodista ante los ciudadanos).

#### F) De la deontología profesional a la vocación ética

Nuestra propuesta parte del hecho de que la comunicación humana (y la social) es una interacción libre e intencional entre dos o más sujetos naturalmente orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración entre los hombres. Es decir, que la interacción comunicativa busca el perfeccionamiento de quienes se comunican. En este sentido, toda nuestra propuesta está intrínsecamente vertebrada por la cuestión ética y poco podemos añadir que no hayamos dicho ya.

Sin embargo, queremos dedicar unas líneas a explicar que precisamente en esto late una de las originalidades propias de nuestra reflexión que consideramos altamente fecunda, especialmente en su dimensión pedagógica. En su raíz, esta originalidad no es nuestra, sino de Sócrates, el primer gran pedagogo, quien a pesar de afirmar que no sabía nada estaba convencido de al menos dos reglas pedagógicas fundamentales.

Sócrates pensaba que la auténtica sabiduría no podía consistir en asumir acríticamente algo que viene impuesto desde fuera (aunque ese algo sea verdadero), sino que todo saber auténtico lo es como conclusión indubitable de una deducción lógica, paso a paso, sin saltos injustificados, a partir de los conocimientos que los discípulos ya tenían. Su segunda convicción pedagógica era que la sabiduría, así obtenida, fecundaba e iluminaba internamente la vida de sus discípulos. También López Quintás, gran pedagogo además de gran filósofo, ha comprendido esto, y por eso ha articulado toda una reflexión ética, a partir de

la categoría de los ámbitos (y gracias a la del encuentro) que es capaz de vincular internamente una serie de conceptos de forma que éstos se van exigiendo mutuamente y van, poco a poco, revelándose en toda su grandeza y hondura.

En la estela de Sócrates y de López Quintás, la humilde originalidad de nuestra propuesta consiste en haber hecho lo mismo en el área de la comunicación humana y, más específicamente, en el área de la comunicación social. Al aplicar nuestra propuesta de teoría de la comunicación en la formación de periodistas, publicitarios y comunicadores audiovisuales, hemos podido constatar esta fecundidad en nuestra experiencia docente universitaria.

Hasta la fecha, la teoría y la práctica de la comunicación social ha sido explicada en sus procesos técnicos y funcionales en orden a imitar con brillantez los vigentes formatos profesionales y a garantizar la eficacia o el éxito en el ejercicio *técnico* de la profesión. Esta formación es en sí misma necesaria y valiosa, pero resulta marcadamente inmoral cuando de ella se excluye (como de hecho ocurre) lo que de humano hay en la comunicación; especialmente, por no abordar el sentido o sinsentido de la acción comunicativa en orden a la perfección o perdición del hombre.

Una vez que el aprendiz de comunicador social ha aprendido estos procesos, entiende que el modo de usarlos es cosa suya o de lo que la propia comunidad de *profesionales* (meros técnicos) decida; y en eso consisten fundamentalmente los llamados códigos deontológicos. Cualquier inferencia de una Ética general con el quehacer técnico resulta extraña o *impertinente*, por venir de alguien que no entiende *desde dentro* (por ser ajeno a ese quehacer) *cómo funciona* la comunicación. Así, el discurso ético sobre los medios es percibido, en el mejor de los casos, como *buenismo* y, más habitualmente, como una injerencia arbitraria. Llegado el caso, el propio comunicador social sabe mejor que nadie *cómo* debe hacer *las cosas* y el mismo código deontológico resulta a veces una injerencia también impertinente.

Los códigos deontológicos son normalmente redactados por los propios profesionales de un área determinada y suelen estar inspirados en éticas utilitaristas, bajo la lógica de que lo ético es rentable. Más que inspirar los fines o el sentido de una actividad, proponen una ética *mínima* exigible (de carácter normativo) que se debe *cumplir* en los diversos *momentos* del ejercicio profesional. Por ejemplo: una *regla ética* habitual en los códigos deontológicos que regulan la actividad del periodista consiste en confirmar por tres fuentes de procedencia distinta la veracidad de una información antes de publicarla. Así entendidos, es normal que los códigos deontológicos no sean especialmente inspiradores, ni tampoco extraña que algunos periodistas consideren que esas normas son muchas veces un lastre para el cumplimiento eficaz de sus funciones profesionales<sup>87</sup>.

Esta escisión entre los procesos técnicos que median en la acción humana y la propia acción humana se debe a la fragmentación de saberes que hemos heredado del pensamiento moderno. La propia lógica de esta escisión da, en cierto sentido, la razón a los estudiantes de ciencias de la comunicación pues, de hecho, las clases de ética y las de redacción periodística hablan en idiomas (y sobre asuntos) realmente distintos.

La originalidad de nuestra propuesta estriba en que las cuestiones éticas no son *añadidas* desde una lógica externa, normativa e impositiva a las cuestiones comunicativas, sino que surgen *desde dentro* de la propia reflexión sobre comunicación. Aparecen como *exigencias internas* de la misma actividad comunicativa y como *frutos granados* de esa misma actividad. Así vistas, no sólo son asumidas con naturalidad por los estudiantes, sino que, además, aprenden a

---

<sup>87</sup> Un buen código deontológico, en el mejor sentido de la expresión pero con las limitaciones citadas, es el de la Federación de Asociaciones de la Prensa en España (FAPE), aprobado en la Asamblea Ordinaria celebrada en Sevilla el 27 de noviembre de 1993. Un código muy operativo en sus disposiciones concretas (1.12 a 1.41), pero realmente pobre en su fundamentación de fondo (1.1 a 1.11), es el recogido bajo el epígrafe de «Principios» en el *Libro de estilo de El País*. Es un libro que destila la influencia del *objetivismo* y la neutralidad de la que tanto hemos hablado. El *Libro de estilo de El Mundo* (coordinado por Víctor de la Serna, Unidad Editorial, Madrid 1996) recoge el «Estatuto de la Redacción de El Mundo», los «Principios fundacionales de El Mundo» (un texto de pretensión motivadora) y «Cien propuestas para la regeneración de España». Es un buen ejemplo, en su exposición, de un modo *comprometido* de hacer periodismo, pero tiene también el resto de límites propios de los códigos deontológicos.

ser *exigentes* con ellos mismos y con sus colegas (adquieren capacidad crítica), al tiempo que los *frutos* esperables de la comunicación iluminan y motivan internamente su vocación profesional.

Esto no excluye la necesidad de una Ética general, antes bien, es la antesala que prepara a los estudiantes para que ellos mismos la demanden como algo valioso. Tampoco excluye la oportunidad de los códigos deontológicos pero, al superarlos por elevación (tanto en sus fines como en su fuerza motivadora), los profesionales se muestran capaces de cumplir por encima del *mínimo* que propone el código y de elaborar códigos más ambiciosos, ajustados y pertinentes.

#### G) Síntesis y conclusiones

Exponemos sintéticamente las conclusiones que se siguen de nuestra exposición sobre los conceptos fundamentales para elaborar una teoría del periodismo:

1. La revisión de los conceptos de información, desinformación y manipulación arrojan luz sobre el sentido de *verdad informativa* que es responsabilidad de los medios de comunicación. Al haber aquilatado qué debe entenderse por ésta, el periodista mediocre no tiene subterfugios para no cumplir bien con su trabajo; ni el manipulador para desacreditar a los otros y justificar su modo de obrar.
2. El periodista comprometido, por el contrario, encuentra herramientas intelectuales no sólo para desempeñar bien su trabajo, sino también para argumentar sobre la *objetividad* de su labor y la nobleza de su profesión. La información, tal y como la hemos definido, no sólo revela con veracidad una dimensión de lo real, sino que además ese desvelar tiene sentido en orden a la promoción de las personas y la sociedad civil en el ámbito público y en orden a la edificación del bien común en el seno de la comunidad política a la que pertenece.

3. Con nuestra revisión de conceptos se aclaran mejor las fortalezas y los límites de lo que se ha llamado periodismo objetivo y nuevo periodismo. La *tercera vía* del realismo informativo no debe entenderse como una mezcla de ambas, sino como una atención especial a lo superobjetivo de la realidad sobre la que se informa. Esa atención a lo superobjetivo ha de contar con los análisis del periodismo objetivo, pero debe llenarlos de sentido. También puede aprovechar la fuerza expresiva del nuevo periodismo, si bien la expresión ha de estar no al servicio del ego periodístico ni del interés literario, sino de la fidelidad a lo real narrado y a la comprensión que los ciudadanos han de ganar sobre ello.
4. Nuestra revisión sobre los géneros periodísticos depura el sentido original de los mismos (estilístico) del falso dilema cognoscitivo (objetivo-subjetivo) y devuelve a cada uno la responsabilidad que le corresponde como orientación al entendimiento y la comprensión de lo noticioso y a la formación de criterio (intelectual y estético) en lo político, lo cultural y demás aspectos de la vida social con relevancia pública. Esto permite a los periodistas una mayor creatividad bajo los criterios de cada género y la revalorización de su compromiso personal con la realidad sobre la que se habla y con los ciudadanos a quienes hace llegar esa realidad bajo una forma expresiva determinada.
5. Los criterios de noticiabilidad que hemos propuesto dotan a los contenidos periodísticos de una relevancia fundamental para la construcción de lo público y para que los ciudadanos puedan ser protagonistas cualificados en esta tarea. Adecuadamente presentados, conforme a las habilidades expresivas del periodista, los contenidos que cumplen dichos criterios se revelan como altamente pertinentes y relevantes, útiles en el ejercicio práctico de la libertad política y social, además de promocionar un ocio a un tiempo edificante e integrador de la comunidad. La consecuencia esperable de presentar de modo adecuado estos contenidos ha de ser la

demanda de los mismos por los ciudadanos como algo necesario, interesante, atractivo y sugerente para iluminar su vida personal y su vocación pública. Los criterios de no-noticiabilidad, por otro lado, depuran los contenidos de los medios de comunicación de todo aquello que es extraño a la vocación informativa y formativa de los medios y, especialmente, de lo que no sólo no contribuye a edificar una sociedad madura, sino que la infantiliza.

6. Al articular de esta manera la profesión periodística, su dimensión moral no sólo aparece como una exigencia interna (y deja de verse como una injerencia impertinente), sino que se revela como auténticamente moral: motiva, ilumina y dota de un alto sentido todo el quehacer profesional. En ese sentido, creemos que las aproximaciones teóricas, las reflexiones sobre la práctica y las formas de revalorizar la profesión periodística que hemos descrito son un buen punto de partida para edificar una buena Teoría del Periodismo.

### **3.3. Persuasión, publicidad y propaganda: ¿bajo sospecha?**

La mayor parte de los conceptos que hemos analizado hasta el momento remiten al mundo del periodismo. Esto se debe, sencillamente, a la formación académica y a la experiencia profesional del investigador. Sin embargo, hemos insistido en que la reformulación de nuestra teoría de la comunicación ilumina también la vocación del resto de profesionales de la comunicación social, y que tenemos experiencia docente de ello.

La comunicación persuasiva también tiene su lugar en el mundo del periodismo (algo dijimos al hablar de los géneros de opinión), queremos ponerla en relación con el ámbito de la publicidad y de la propaganda, para mostrar que esta formas de comunicación social, a partir de la revisión del concepto de persuasión, no

tienen nada de lo que avergonzarse. Ha de quedar para posteriores investigaciones (e investigadores más cualificados) articular una completa Teoría de la Publicidad.

En el ámbito de la formación universitaria, los propios estudiantes de publicidad se enfrentan con muchos profesores y profesionales (gracias a Dios, no todos) que, de forma directa y consciente o indirecta y no meditada, vienen a enseñarles que la publicidad comercial y la comunicación política son formas de manipulación, pues consisten en convencer a las masas de que actúen como al publicitario o al propagandista le interesa. El éxito y la grandeza de esta profesión parece, justamente, radicar en eso.

El aparato intelectual para justificar semejante afirmación se enseña también desde primero de carrera: desde sostener el sistema de bienestar en el que vivimos hasta afirmar que, en el fondo, nadie hace lo que no desea (aunque no supiera, hasta que llegó el publicitario, que lo deseaba), pasando por el pan que el profesional de la publicidad debe llevar a casa para alimentar muchas bocas todos los días. Es sintomático que la *sacrosanta* fórmula básica para el ejercicio de la publicidad sea, aún hoy y casi un siglo después, la fórmula de Lasswell (centrada en el análisis de los efectos de la comunicación masiva). Y que ésta encuentre a su mayor aliado en el análisis de la pirámide motivacional del *profeta* Abraham Maslow<sup>88</sup>.

Todo esto da cuenta de cómo el mundo de la publicidad se convierte, muchas veces, en una fábrica de sueños y anhelos de los que el hombre sólo puede participar comprando los productos anunciados; o bien en mostrar del infierno que supone carecer de esos productos. La pirámide de Maslow se convierte así en pirámide de estatus social, de forma que la felicidad plena sólo es alcanzable para quien satisface sus deseos psicológicos de forma ascendente y proporción directa con el dinero que invierte en los productos que determinan el estatus de felicidad, mientras que la infelicidad es fruto de la incapacidad para acceder a estatus y formas de consumo superiores. Naturalmente, la felicidad plena en el consumo y

---

<sup>88</sup> MASLOW, A. H., «A Theory of Human Motivation», en *Psychological Review*, nº 50, 1943, 370-396.



uso de bienes materiales nunca hace su aparición, eso justifica y garantiza el giro eterno la rueda de producción, publicidad y consumo hasta el final de los tiempos.

Respecto de la propaganda política (entendida como mera ideología) creemos haber dicho ya lo suficiente a lo largo de nuestra investigación. Ante este panorama, es normal que el cinismo y el desamor por la vocación publicitaria (y la conversión de los publicitarios en esclavos de su propia cosmovisión) se extienda entre los profesionales ya sus años de universidad. Ahora bien: ¿Debe estar la comunicación persuasiva, por sí misma, bajo sospecha?

#### A) Persuasión y publicidad

La escisión entre lo *meramente objetivo* y lo *meramente subjetivo*, y la desatención a lo *superobjetivo*, también ha hecho aquí sus estragos. Por un lado, porque la comunicación persuasiva (frente a la *objetividad* aséptica de la informativa) supone juzgar, discriminar, aportar ideas, introducir sentimientos, valorar, creerse capaz de distinguir entre el bien y el mal y querer imponer esa distinción (claramente *subjetiva*) al resto de los hombres. Es decir: porque en los estrechos cauces del *objetivismo*, cualquier *razón* que no sea empíricamente demostrable no es más valiosa que su contraria, y pretender convencer a alguien de que sí lo es, es siempre una injerencia manipuladora. Por otro lado, porque si a algo *objetivo* puede agarrarse el publicitario ha de ser, justamente, a la *objetivación* de la *subjetividad* de su público. Es decir, a alimentar los caprichos expresos y deseos ocultos de la subjetividad de las masas.

Por culpa de esta escisión entre lo empírico (meramente objetivo o subjetivo) y lo *superobjetivo*, muchos publicitarios no parecen ver lo que revela el discurso final de la desigual película *Kate y Leopold*<sup>89</sup>: que lo que uno desea y lo que realmente quiere no son necesariamente lo mismo; que esto muchas veces es confundido por uno mismo; y que quien nos quiere de verdad es capaz de alertarnos sobre

---

<sup>89</sup> *Kate y Leopold* (*Kate y Leopold*, 2001) de James Mangold.

nuestros caprichos y de movilizarnos (presentándolo a nuestra inteligencia y sin coartar nuestra libertad) hacia lo que realmente nos hace felices. Esta persona que *realmente* nos quiere es, legítimamente, persuasiva con nosotros, en uno de los sentidos más nobles que una acción comunicativa puede tener.

Si miramos esta cuestión con radicalidad, no puede sino sorprendemos que condenemos la actitud de quien se expresa persuasivamente en orden a señalarnos un bien y prevenirnos de un mal y, al tiempo, nos admiren todavía personajes como Sócrates, Gandhi o Martin Luther King, o pidamos que la educación de niños y jóvenes sea también educación en valores (salvo que identifiquemos valor y satisfacción de los propios deseos).

Ya Platón enseñó que la *retórica* (que actúa sobre la voluntad y los afectos) sólo merece ser llamada arte (*tecné*), en el sentido de una *práctica verdadera*, cuando va acompañada de la *argumentación* verdadera (que actúa sobre la inteligencia). La mayor parte de sus diálogos (especialmente el *Gorgias*, pero también el *Eutidemo* y el *Sofista*) nos ofrecen ejemplos y argumentaciones notables para distinguir al maestro de la persuasión (Sócrates) y a los meros manipuladores (los sofistas)<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Es cierto que Aristóteles (menos beligerante contra ese uso retorcido de la retórica que desencadenó la muerte del maestro de Platón) distingue con claridad del orden de la argumentación verdadera (filosofía y lógica) del orden del bien decir (la retórica). Aristóteles centra la cuestión de la Retórica no en la vinculación entre discurso y verdad, sino en el orden del uso público del lenguaje. Por eso Aristóteles dice que a la Retórica no compete lo *verdadero*, sino lo *verosímil*. Ahora bien, esta distinción aristotélica no es un espaldarazo a favor de los sofistas, sino expresión de la gradualidad entitativa de los diversos saberes y de nuestro conocimiento sobre ellos. Si la argumentación prueba la verdad de un juicio, la retórica consiste en saber defender (en el seno de una discusión) la tesis más probable conforme a lo ya sabido por todos, con vistas de confirmarla, en lo posible, como verdadera.

«Verdadera» en el sentido en que la más alta probabilidad o bien ha de coincidir con la verdad o bien ha de tomarse como provisionalmente verdadera (o la más verdadera posible). Sirva como ejemplo la comparación con la ciencia médica:

«Pues no es propio del médico el hacerle a uno sano, sino dirigirse hacia ese fin hasta donde sea posible; porque igualmente cabe atender con todo cuidado a los que son incapaces de recuperar la salud» (*Retórica*, 1355b, 13-16, traducción de Quintín Racionero, Gredos Madrid 1999).

Así, si bien el ejercicio de la retórica no consiste formalmente en articular juicios universales y necesarios, sí es una herramienta para caminar hacia comprensión comunitaria de la verdad (aceptando nuestras limitaciones en dicha tarea) y eso exige mostrar los argumentos más probables dirigiéndose a la totalidad de la persona (lo que incluye la atención a lo probable, el uso de ejemplos, la atención a lo común ya sabido y aceptado por todos, deliberación creciente en

Nuestra propuesta epistemológica se revela aquí de nuevo como decisiva para arrojar luz sobre el valor de la comunicación persuasiva. Podemos convenir con el diccionario de la RAE cuando sostiene que *la persuasión es una interacción comunicativa orientada a «inducir, mover u obligar a alguien con razones a creer o hacer algo»*, si bien nuestra definición previa de comunicación nos permite encuadrar adecuadamente dicha definición.

Al haber distinguido con radicalidad la acción comunicativa (orientada hacia el *logos real*) y la manipulación (distorsión de la verdad y la justicia) como anti-comunicación, no resulta extraño decir aquí que ese «con razones» excluye sofismas, falsos dilemas y demás formas que atentan contra la lógica o se alejan de la pretensión de verdad. El «creer» debe identificarse con la *recta* creencia u opinión, no con el engaño. Por último, el «obligar» debe entenderse aquí en el sentido intencional en el que la inteligencia *obliga* a la voluntad a querer como bueno lo que ésta le presenta como verdadero (o como lo más probable). Obligar como coacción física no tiene lugar en una interacción comunicativa.

Lo decisivo en la comunicación persuasiva es, por lo tanto, dirigirse a la inteligencia respetando la voluntad<sup>91</sup>. Se opone a la manipulación (disfrazada de

---

profundidad sobre lo bueno y lo conveniente, lo justo y lo injusto, lo placentero y desagradable, el valor del testimonio, etc.

<sup>91</sup> Platón nos regala en el *Gorgias*: «Allí [retórica de los sofistas] estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan [...] numerosos testigos [...] Pero esa clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad [...] Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión; en efecto, no me obligas a ello con razones [...] Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación» (471e-472d). «Tratas de asustarme, noble Polo, pero no me refutas, igual que cuando hace poco presentabas testigos» (473d). «¿Te ries? ¿Es éste otro nuevo procedimiento de refutación? ¿Reírse cuando el interlocutor dice algo, sin argumenta nada contra ello?» (473e). «No vaciles en responder, Polo; no vas a recibir ningún daño. Entrégate como un valiente a la razón como a un médico y responde» (475d). «Si una alma vive rectamente [...] ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar» (487a). «Destruyes, Calicles, las bases de la conversación [...] si vas a hablar en contra de lo que piensas» (495a). «Yo creo necesario que todos porfiemos en saber cuál es la verdad acerca de lo que estamos tratando y cuál es el error, pues es un bien común a todos el que esto llegue a ser claro» (505e). En el *Sofista*: «Debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones, y a su vez debe admitirse que quien no se refutado [...] será un gran impuro, y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo

persuasión) que pretende deformar nuestra inteligencia (con falsas razones) o esquivarla, justo con la pretensión de gobernar sobre nuestra libertad. Pero el hombre no es inteligencia sola y la persuasión ha de dirigirse al hombre entero. Los recursos retóricos que interpelan a nuestra moralidad, sentimientos y sensibilidad no sólo tienen cabida en la comunicación persuasiva, sino que son estrictamente necesarios.

La publicidad suele definirse como una forma de comunicación persuasiva destinada a dar a conocer diversos productos (instituciones, servicios, marcas, etc.) y a motivar, recordar o reforzar una toma de posición o una decisión sobre los mismos. Los estudios sobre la persuasión en el ámbito publicitario suelen distinguir entre la persuasión racional, la emocional y la subliminal<sup>92</sup>. En todo caso, la mayor parte del contenido publicitario incluye también información y narración<sup>93</sup>. La persuasión racional es estructurada mediante argumentos y, como hemos visto, es marcadamente insuficiente y ha de ser acompañada por la emocional (y la moral), como formas de *vestir* adecuadamente la primera (tal y como nosotros la hemos definido). La persuasión emocional se manifiesta a través del lenguaje, pero también de la música, la imagen, el montaje, etc. y si bien por sí sola puede ser motivadora, ha de articularse, de algún modo, con la racional, para que el destinatario pueda juzgar el sentido de la misma. La persuasión subliminal no merece el nombre de comunicación (ni de persuasión) por no dirigirse a nuestra razón, sino por pretender justo lo contrario: operar eficazmente sobre nuestro inconsciente sin que nuestra razón y libertad medien en el asunto<sup>94</sup>.

---

mejor para alguien que aspire a ser realmente feliz» (230d). «El sofista, entonces, se nos revela como quien posee una ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad» (233c).

<sup>92</sup> Cf. BERMEJO BERROS, J., «Los límites de la persuasión publicitaria: entre la seducción y la propaganda», en EGUIZÁBAL MAZA, R. (coord.), *La comunicación publicitaria. Antecedentes y tendencias en la Sociedad de la Información y el Conocimiento*, Comunicación y Sociedad, Sevilla 2004, 43-69.

<sup>93</sup> Un análisis valioso de las formas de comunicación publicitaria, con buenos guiños a las nuevas tecnologías y a la interactividad, es el de: MORENO, I., *Narrativa audiovisual publicitaria*, Paidós, Barcelona 2003.

<sup>94</sup> Algunos investigadores sostienen que no existe la publicidad (o la persuasión) subliminal. Sostienen que si el sentido no lo percibe, el estímulo no llega al cerebro. Sin embargo, la experiencia demuestra que aunque nosotros no seamos conscientes de cómo nos afectan las cosas que percibimos, de hecho, nos afectan. Lo que sí parece cuestionable es que las técnicas subliminales nos afecten en tal medida que anulen nuestra libertad y en tal profundidad que el manipulador obtenga en nosotros algo más que una sensación o estado de ánimo determinado. En

La persuasión racional es manipuladora cuando distorsiona la verdad o la justicia o cuando utiliza argumentos falaces, sofismas, falsos dilemas, y toda forma de argumentación sofística sobradamente estudiada ya en el mundo clásico. La persuasión emocional es manipuladora cuando no está encuadrada en el seno de la racional y no busca interpelar a nuestros sentimientos, sino provocar emociones<sup>95</sup> que nublen nuestra inteligencia y, por lo tanto, nuestro criterio, para elegir en libertad. La publicidad subliminal es, siempre, un intento descarado de manipulación.

### B) Persuasión y propaganda

La propaganda suele definirse como una forma de comunicación persuasiva de contenido doctrinal orientada a vincular personas en torno a dicha doctrina. Si bien la palabra *doctrina* tiene un sentido muy amplio<sup>96</sup>, en el contexto de la comunicación social aparece vinculada, normalmente, a los ámbitos de la política y la religión. *Propaganda* y *doctrina* son hoy dos expresiones cargadas de connotaciones negativas, pero tuvieron su momento histórico de esplendor y eso nos debería hacer reflexionar sobre su verdadero sentido.

La propaganda política ha existido siempre, aunque quizá adquiere categoría de arte en el seno de la Antigua Roma y un testimonio claro de ello es, ya en el año

---

todo caso, la literatura sobre el tema es abundante y la publicidad subliminal está prohibida en diversos países, también en España: Ley General de Publicidad 34/1988 (Art. 3).

<sup>95</sup> La distinción entre sentimientos y emociones resulta, por lo tanto, vital. A grandes rasgos, los sentimientos suelen encuadrarse como una manifestación de nuestra vida psíquica (que podemos sintetizar en los de agrado y vibración ante lo valioso o desagrado y repugnancia ante lo nocivo) provocados por nuestros conocimientos y tendencias. Aunque su intensidad varía, son estables y, cuando están bien formados, son un termómetro orientador de la moralidad y la estética, así como un motor para la consecución de lo valioso y la huida o lucha contra lo nocivo. Las emociones, provocadas por un suceso concreto, tienen una duración breve (si se prolongara, acabaría físicamente con nosotros) y su intensidad es tal que puede nublar nuestro juicio. Por eso es táctica habitual del manipulador provocar emociones y precipitar la decisión antes de que pase la emoción.

<sup>96</sup> La enseñanza o la instrucción en una determinada materia; el conjunto de ideas (sociales, políticas, religiosas)... sustentadas por una persona o grupo de personas (lo que nosotros hemos llamado *cosmovisión*); la opinión comúnmente profesada por el conjunto de autores expertos en una materia determinada, etc.

64 a. C., un breviario de campaña electoral que Quinto escribe a su hermano Marco Tulio Cicerón para que aprenda a ganarse el fervor de los votantes<sup>97</sup>. El ejercicio a gran escala de la propaganda por parte del Imperio Romano nos ha dejado, entre otras cosas, la *Eneida* de Virgilio<sup>98</sup>, aunque casi toda la acción pública romana tenía, conscientemente, un carácter propagandístico (desde la arquitectura civil hasta las legiones, pasando por el derecho). Lejos de entenderse como un ejercicio de manipulación social, la propaganda se identificaba con la extensión de la civilización a todos los rincones del orbe. Podemos discutir si efectivamente las ideas romanas eran mejores que las bárbaras, pero parece claro que no había cinismo en la pretensión romana de que sí lo eran (y la realidad, además, no les hacía fácil pensar lo contrario). Lo mismo podemos decir de su uso por parte de la Iglesia católica, y la inmensa mayoría del arte bizantino, medieval y renacentista puede llamarse legítimamente arte, pero, también, propaganda<sup>99</sup>.

La propaganda (la ajena, que no la propia) empieza a tener un sentido peyorativo con la Reforma y la Contrarreforma, aunque algunas de sus formas estéticas siguen siendo cumbre de periodos artísticos (como el barroco católico)<sup>100</sup>. A pesar de esto, su valor sigue apareciendo como legítimo incluso en el contexto de la revolución francesa (que propagó los valores de la revolución que muchos siguen difundiendo hoy con orgullo) y la expresión es utilizada por el Gobierno provisional en 1792, en la Sección de Espíritu dependiente del Ministerio del Interior, consagrado a propagar los valores de la revolución. A pesar de su marcado carácter ideológico (orientado a desunir al pueblo), el arte revolucionario propagandístico también alcanzó notables cotas de excelencia y el uso de la palabra perduró<sup>101</sup>. Ya en 1908, Ángel Ayala, S. J., funda la Asociación Católica de Propagandistas sin pensar que dicho nombre fuera sospechoso de nada malo.

---

<sup>97</sup> CICERÓN, Q. T., Breviario de campaña electoral, traducción de Alejandra de Riquer, El Acanalado, Barcelona 2009.

<sup>98</sup> VIRGILIO MARÓN, P., *Eneida* (2 vols.), edición bilingüe de Víctor José Herrero, Gredos, Madrid 1989/1999.

<sup>99</sup> Cf. BORDERÍA, LAGUNA, y MARTÍNEZ, *o.c.*, 107-148.

<sup>100</sup> Cf. BORDERÍA, LAGUNA, y MARTÍNEZ, *o.c.*, 151-212.

<sup>101</sup> Cf. BORDERÍA, LAGUNA, y MARTÍNEZ, *o.c.*, 217-286.

Fue durante la I Guerra Mundial, con el auge de los medios de comunicación de masas y la aplicación a los mismos de los descubrimientos de los psicólogos de las multitudes, cuando la propaganda empezó a mostrar su peor rostro. De la divulgación optimista de un sistema de ideas y creencias que se consideraba liberalizador para el hombre, al uso sistemáticamente manipulador, torticero y totalitario de unas herramientas poderosísimas dirigidas a exaltar los instintos más bajos de las masas sociales, consideradas poco más que ganado humano. No es que la propaganda no fuera mal utilizada antes (hay casos de ello desde el origen de la misma), es que a partir de este momento su uso manipulador quedó institucionalizado y consagrado como *legítimo*. Desde ese momento, las democracias occidentales rehuyeron el término y sólo mantuvo su vigencia bajo el nazismo, el fascismo y el comunismo (especialmente en Rusia)<sup>102</sup>.

Este brevísimo repaso histórico debería hacernos pensar en la sana legitimidad que tiene la propaganda (ahora disfrazada bajo los eufemismos de *comunicación política* y *apologética*) cuando es entendida rectamente. En cierto sentido, toda obra de arte auténtica, en la medida en que refleja la cosmovisión de una época y cree fielmente en ella, es una obra propagandística (sea o no pagada por un mecenas, en las diversas formas que éste ha tenido a lo largo de la historia). Es cierto que la propaganda debe desprenderse de las formas técnicas (masivas e impersonales) y medios expresivos (ideológicos) que la han viciado gravemente en los últimos 300 años o, dicho de otro modo, que ha cumplir las exigencias de la comunicación auténtica. Pero ningún hombre o pueblo en su sano juicio puede dejar de pretender (sin violentarse a sí mismo y sin ser injusto con los otros) propagar las ideas, valores, creencias o acciones políticas que considere más acertadas en orden al bien común de la comunidad humana.

<sup>102</sup>Cf. BORDERÍA, LAGUNA, y MARTÍNEZ, *o.c.*, 347-383.

### C) Síntesis y conclusiones

De esta exposición en la que hemos revisado los conceptos de persuasión, publicidad y propaganda, pueden obtenerse las siguientes conclusiones:

1. En el seno de la comunicación interpersonal, lo que hemos explicado hasta aquí se manifiesta con sencillez. El diálogo habitual entre los hombres es marcadamente persuasivo y nunca es puramente informativo. Unos y otros hombres, comunicándose entre sí, ensayan explicaciones sobre sí mismos o sobre lo que les rodea, expresan sus pensamientos y puntos de vista, los contrastan con los de los otros y, juntos, ganan en comprensión acerca de la realidad sobre la que hablan. El pleno sentido de ese (auto)revelarse y (auto)confirmarse en la propia vocación personal y comunitaria que se da en la comunicación suele manifestarse precisamente en la discusión y el debate sobre las cuestiones más relevantes y desde puntos de vista bien distintos. Ese debate no sólo tiene a purificarnos de error, sino que nos aproxima a la verdad, a la común y a la propia, esa que sólo nosotros podemos reconocer y desvelar y que también tenemos que compartir.
2. La comunicación social persuasiva, como el resto de formas de comunicación, ha de orientarse al entendimiento, la comprensión y la colaboración entre los hombres y, en ese sentido, cada interlocutor debe defender (con *razón*, pero hablando a toda la persona) los argumentos y el punto de vista que considere más conforme a verdad; y debe aceptar, como un precioso regalo, los puntos de vista y argumentos que el otro propone cuando sean mejores que los propios. Sólo así se construye y mejora la comunidad humana.
3. La comunicación social persuasiva, por lo tanto, no sólo no es en sí misma manipuladora, sino que sólo ella puede vertebrar una sana configuración social y política capaz de mejorar el mundo. La educación, la defensa de los más altos ideales y el combate contra las injusticias encuentran cauce



de expresión y posibilidad de cumplimiento no violento en la comunicación social persuasiva. La propaganda, bien articulada y entendida, depurada de su peor versión manipuladora, se ocupa directamente de esto.

4. La publicidad, como tribuna privilegiada para la comunicación persuasiva, puede asumir valores, ideales, luchas, testimonios y compromisos con el bien común sin dejar de cumplir con las exigencias de sus clientes (es más, promocionando el sentido y valor de la acción social que, a través de los publicitarios, vincula a sus clientes con la sociedad). Las posibilidades de expresión publicitaria son casi infinitas y a las posibilidades estrictamente persuasivas pueden añadir (como de hecho hacen) las informativas, las simbólicas y las narrativas. Los únicos límites en su ejercicio están en la verdad sobre lo que afirman y en el compromiso con la sociedad a la que dirigen sus mensajes<sup>103</sup>.

### **3.4. Símbolos y narraciones en la era audiovisual**

La crítica de los autores apocalípticos a la sociedad de la imagen es sobradamente conocida. Agarrados a patrones más positivistas que ilustrados (aunque su raíz está en ciertas formas de Ilustración), sostienen que la imagen es superficial y que las historias son irracionales. Que ambas, en definitiva, atentan contra la razón, cuyo más alto logro es la abstracción pura que nos brinda el alfabeto. Reducen el poder de la imagen a su capacidad representativa de lo objetivo; y el poder de las historias a su explicación imaginativa-irracional o popularmente moralizante.

---

<sup>103</sup> El tópico de que la publicidad ha de ofrecer un mundo perfecto lo han desmentido exitosas campañas publicitarias de los últimos años. El tópico de que hay que ocultar las debilidades de los productos, también ha sido vencido con grandes dosis de creatividad. Cabe citar la campaña de la marca de coches Dacia, que no oculta lo básico de sus modelos y basa su campaña precisamente en subrayar que sus precios son muy bajos por no incorporar en sus modelos más de lo estrictamente necesario. Lejos de generar una imagen pobre de sus vehículos, han prestigiado lo que su público objetivo valora: ni quiero gastar mucho dinero, ni necesito más de lo que este modelo ofrece. Copan así, además, una cuota de mercado que quedó libre cuando los Kia mejoraron toda su gama.

Tenemos un gran ejemplo de estas tesis en la obra *Homo videns* del polemista Giovanni Sartori.

La tradición china (potentemente iconológica) respondería a estos autores con su proverbio: «cuando el dedo del sabio señala a la luna, el necio se queda mirando el dedo». Quizá convenga explicar a estos autores que este mismo proverbio no es *descriptivo* de lo que ocurre, sino simbólico. O lo que es lo mismo: que «dedo» y «luna» representan dos niveles de realidad distintos. Si el primero es lo material-sensible, el segundo es lo profundo hacia donde apunta lo sensible.

Es cierto que hay mucha mediocridad en la producción visual y audiovisual contemporánea, pero mal análisis es el que se queda en describir lo más generalizado de *lo que hay* en un momento histórico dado y no entra a analizar *lo que es* un medio expresivo determinado. Si la imagen y el relato mediocres *opacan* la realidad misma y tienden un velo superficial e irracional (sin sentido), la imagen y el relato que son fruto de manos expertas tienen un poder configurador de lo superobjetivo que supera con creces el del lenguaje abstracto. La filosofía más lúcida nunca ha renunciado a configurar imágenes a través del alfabeto, y no por razones meramente ilustrativas (en el sentido de facilitar el entendimiento de algo), sino por razones estrictamente filosóficas: porque sólo determinadas imágenes logran articular, de un plumazo, la adecuada e interna trama ambital que esos filósofos tratan de explicitar<sup>104</sup>. El alfabeto mismo, en boca de estos autores apocalípticos, es más invocado como un símbolo que como código fonético escrito.

Nos proponemos ahora plantear las bases para una reflexión más profunda (posterior a esta investigación) sobre el poder revelador de la verdad que tienen el

---

<sup>104</sup> Aunque es cierto que la imagen no ahorra la necesidad que ésta tiene de ser convenientemente explicada, la explicación que se hace de ella nunca agota la riqueza interior de esa imagen. El debate que suscita la frase «una imagen vale más que mil palabras» es posible cuando distinguimos radicalmente imagen y palabra y tiene cierto sentido cuando debemos discutir sobre qué medios expresivos cabe utilizar en una interacción comunicativa determinada, pero es absurdo si atendemos al modo de conocer humano, donde imagen, palabra y concepto, siendo distintos, se configuran por mutua referencia dialógica.

símbolo y la narración<sup>105</sup>. Especialmente, contra el prejuicio de que la ficción es mero entretenimiento, queremos mostrar cómo ésta revela verdades de radical importancia para el hombre. Dicho de un modo claramente evocador y simbólico: nos proponemos mostrar cómo *El Señor de los anillos*<sup>106</sup> es más verdadero que el periódico de esta mañana.

#### A) El símbolo: manifestación sensible de una realidad invisible

El signo es expresión referencial que hace intencionalmente presente una realidad no presente. El símbolo, si bien también es referencial, trata de encarnar o manifestar la realidad *metasensible* a la que remite, de ahí su riqueza expresiva. El símbolo no pretende sólo remitir a un objeto (ni en el sentido material ni en el cognoscitivo) sino a una realidad que supera lo objetivo y lo conceptual-discursivo. Nosotros ya hemos visto cómo la palabra humana, no obstante, no se agota en su dimensión referencial ni conceptual, sino que es, también, una cierta manifestación o encarnación de lo real. Así, la dimensión simbólica de la comunicación puede articularse a través de diversos medios expresivos e, incluso, mediante la acción humana.

Nosotros vamos a referirnos aquí en sentido propio a los símbolos vertebrados a través de medios expresivos plásticos y estáticos (lo que coloquialmente llamamos imágenes), aunque haremos alguna mención a otros símbolos por su carácter modélico. Los símbolos suelen ser estudiados desde el punto de vista *iconográfico* (como medios expresivos con unas reglas del juego determinadas) y desde el punto de vista *iconológico*, cuando el objeto de la reflexión es mostrar la razón de

<sup>105</sup> López Quintás ha tratado con profusión el poder del arte y la literatura como reveladores de lo real y como camino de formación. Sobre literatura, entre otros, cf. *Cómo formarse en Ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid 1994. Sobre la música, cf. *Estética musical*, Riviera Editores, Valencia 2005. Sobre la experiencia estética en general, con sólidos fundamentos epistemológicos y éticos para una adecuada teoría del arte, cf. *La experiencia estética y su poder formativo*, Deusto, Bilbao 2004 (Será citada como EEPF). A esta última obra remitimos como contexto general de nuestra propuesta, pues no podríamos decir nada más, ni mejor. Lo que nosotros pretendemos, en dos ámbitos muy concretos relacionados con la comunicación social, es distinguir dos grados de *fidelidad creadora* (EEPF: 271), que nos permiten distinguir dos grados de *verdad poética*.

<sup>106</sup> TOLKIEN, J. R. R., *El señor de los anillos* (3 vols.), traducción de Luis Domènech y Matilde Horne, Minotauro, Barcelona 2009.

ser y el sentido último de las imágenes como representación o evocación de realidades superobjetivas<sup>107</sup>. Nosotros vamos a poner el acento en la íntima relación del símbolo con la capacidad cognoscitiva y comunicativa del hombre tal y como las hemos abordado en nuestra propuesta. Creemos que de este modo lograremos vincular las reflexiones iconográficas e iconológicas no sólo a sus dimensiones cognoscitivas y comunicativas, sino a su sentido social e histórico.

Los símbolos (como manifestación plástica de una realidad invisible) revelan un carácter poderosamente sineidético, donde aparecen sensiblemente vinculadas y adecuadamente articuladas diversas tramas ambitales entre sí. En este sentido, se muestran especialmente fecundos para potenciar la actividad contemplativa y relacional de nuestra inteligencia, atenuando nuestra tendencia a *dominar* la realidad y facilitando nuestra *apertura al misterio*.

La *patencia* del símbolo potencia también nuestra inteligencia intuitiva; por su alto poder relacional (capaz vincular poderosamente la realidad simbolizada con la persona que la contempla) afina nuestra sensibilidad e interpela a nuestros sentimientos. Mientras que en la escritura (en sus formas habituales de estandarización tipográfica) es nuestra capacidad discursiva la que media en primera instancia entre lo expresado y nosotros, el símbolo invoca a un tiempo diversas dimensiones de la realidad simbolizada e interpela, también a un tiempo, a diversas dimensiones cognoscitivas de la persona. De este modo fomenta nuestra creatividad dialógica para captar la mutua referencia entre unas y otras dimensiones de nuestro conocimiento. También nos permite atender a la riquísima ambigüedad (en el sentido eminente de plasmar la complejidad armónica de lo real) que se pone de manifiesto cuando la intuición no queda del todo agotada en el discurso, sino meramente sugerida en sus posibles sentidos creativos.

El poder evocador de los símbolos, tanto por ser una *expresión intensiva* de un orden de realidad superobjetiva más o menos amplio, como por su capacidad para interpelar y sugerir ese orden a quien lo contempla, lo convierte en un medio de

---

<sup>107</sup> GARCÍA-NOBLEJAS, *Comunicación borrosa*, 81 y ss.

expresión de alta fecundidad comunicativa como *vínculo espiritual-comunitario encarnado* en lo concreto. La catedral gótica, antes que un edificio y al tiempo que un templo sagrado, es símbolo de toda la cosmovisión cristiana y es, en cierto sentido y por sí mismo, *liturgia* que une física, sensible, emocional, intelectual y espiritualmente a una comunidad humana.

Sobre los iconos orientales hemos hablado ya en otros momentos de la tesis. Tanto los iconos como las catedrales deben su especial riqueza simbólica (a nuestro juicio, no superada hasta hoy y, por lo tanto, *modélicos*) a que en ellos la patencia de lo superobjetivo en lo objetivo es buscada como un modo especialmente eminente de *presencia* o *manifestación* en sentido fuerte (casi presencia física real) de lo representado. En un sentido menos fuerte, pero legítimamente simbólicos son los escudos de armas y los familiares. Las banderas nacionales, si bien muchas han perdido riqueza en el código estético que las alienta (y, por lo tanto, en su significatividad profunda) mantienen en algunos países su poder evocador y convocador de la comunidad.

Los ejemplos que hemos puesto nos permiten apuntar distintos niveles de hondura entitativa y de *verdad poética* en la imagen simbólica. En primer lugar, el carácter simbólico de una imagen viene determinado por la coherencia interna de la misma conforme a unas reglas del juego de composición, orden, significado, etc. que entroncan con una tradición ideográfica determinada. Pero esto, siendo condición necesaria, no es suficiente. El virtuosismo técnico de algunos pintores de academia hace de ellos grandes artesanos, pero no artistas. Además, la imagen es simbólica, en sentido estricto, precisamente en cuanto que manifiesta lo que *no* se ve (la dimensión inmaterial de la realidad).

Para que podamos hablar, en sentido estricto, de imagen simbólica, además de la coherencia interna conforme a las reglas del juego, la plasmación sensible ha de ser capaz de manifestar la realidad metasensible (al menos en el orden subjetivo) que pretende *invocar*. En este primer sentido los símbolos resultan expresivamente poderosos, evocadores en el sentido de interpelar y captar la

atención de quien lo contempla, no por la bondad o maldad de lo invisible expresado, sino por la articulación entre sus partes (coherencia interna) y por su poder para hacer presente en sus diversas implicaciones una cosmovisión determinada. En este sentido, podemos hablar de pseudo-símbolos, pero no necesariamente de *verdad poética* en los mismos, ni de símbolos que vertebran una auténtica comunidad humana. En la medida en que el contenido evocado por esos símbolos refleje un orden falso o nocivo, su utilización devendrá en mera manipulación de masas, por las mismas razones y con las mismas terribles consecuencias que apuntamos al exponer la violencia de la incomunicación. Sirva de ejemplo la utilización de símbolos por el nazismo. Precisamente por su carácter evocador y aglutinador, pero también por su ambigüedad, cuando los símbolos no son fruto de una intencionalidad auténticamente comunicativa su poder destructor resulta terrible.

Sí podemos hablar de *verdad poética* en los símbolos, al menos en un primer grado, cuando éstos saben plasmar algunas de las dimensiones de la realidad moral en sus *auténticas* implicaciones, sean de signo positivo o negativo, como la falsedad o el mal. Las banderas y escudos (militares, nacionales, familiares, etc.) son símbolos de este orden y muchas veces encierran, a un tiempo, la grandeza y la miseria de la realidad inmaterial que convocan. En este sentido cabe entender la *belleza del mal* que ciertas formas de arte (especialmente el arte romántico) tratan de plasmar en algunos de sus símbolos<sup>108</sup>. No es que el mal sea bello, lo bello es el modo en que han sido articulados determinados medios expresivos para manifestarnos el misterio del mal en sus diversas implicaciones, entre ellas, la repugnancia que nos suscita. *La libertad guiando al pueblo* (Eugène Delacroix) es un símbolo claro de la ambivalencia de la revolución francesa. En sentido netamente negativo, la pintura negra de Goya, el *Guernica* de Picasso o *El grito* de Munch (de especial carga simbólica por la economía de elementos plásticos y

---

<sup>108</sup> Huelga decir que no nos referimos a obras cuyo objeto sea una cierta apología del mal en ninguna de sus formas. Tampoco a aquellas cuya expresión sea (por lo que ella misma reproduce o para quien la contempla) vejatoria. Dichas obras no cumplen ninguna de las exigencias de la auténtica comunicación y tanto una inteligencia como una sensibilidad bien formadas no pueden sino repugnarles.

la patencia de lo metasensible) son buenos ejemplos. Si convocan a la humanidad en torno al mal, no es sino para repugnarlo.

Pero el sentido pleno de los símbolos no es este. La *verdad poética* de los símbolos en su plena significación sólo se da cuando éstos remiten al ser real de las cosas (en su significación ontológica) y la plenitud moral hacia la que nos inspiran. El poder evocador de los símbolos (en su doble sentido de hacernos presente lo valioso y de convocarnos en torno a ellos) se debe justo su capacidad de encarnar los misterios más profundos de lo real y el horizonte moral más edificante. De ahí el signo netamente positivo que los símbolos realmente capaces de convocar a la humanidad toda pueden tener. El crucifijo, símbolo del amor hasta el extremo (y, en última instancia, de la victoria del amor sobre la muerte) es, en este sentido, uno de los símbolos más poderosos que tiene occidente para combatir el mal y la injusticia, no sólo en las películas de vampiros (que no por ser ficción nos hurtan toda una cosmovisión llena de simbolismo) sino también en los juzgados<sup>109</sup> y otros ámbitos de la vida pública.

Finalmente, recordemos que ni todos los símbolos son plasmación estática ni sólo los grandes símbolos que vinculan pueblos enteros tienen este poder evocador de lo profundo. Hay multitud de símbolos presentes en nuestra vida cotidiana que manifiestan la capacidad creativa del hombre de dotar de sentido cuanto le rodea. Regalar es, en su mismo origen, una *acción simbólica*, y lo que regalamos también puede ser un símbolo. Regalar una rosa no es hacer un regalo barato y, dependiendo del color de la rosa, su carga simbólica es bien distinta. Como la catedral y la rosa, muchos otros símbolos vertebran nuestra vida cotidiana, relevan lo extraordinario en lo ordinario y transparentan en el mundo que hemos construido la enorme riqueza del espíritu humano, ensanchando el horizonte de sentido de todo lo que hacemos.

<sup>109</sup> A pesar del debate creciente sobre la presencia de los crucifijos en la vida pública, muchas personas justifican su presencia por razones que no son primariamente ni culturales ni de respeto a la tradición sino, principalmente, por el carácter simbólico (ahora sí, iluminado por la tradición) e inspirador que tiene el crucifijo en el orden moral, tanto personal como público. Más sobre esto en Zenit.org. <http://www.zenit.org/article-20906?l=spanish>.

Los profesionales de la comunicación audiovisual tienen hoy la responsabilidad de denunciar la imagen superficial y vacía, efímera y meramente estimulica, que reproducen buena parte de los contenidos audiovisuales que nos rodean. Dotar de peso específico su propia vocación requiere que sean capaces de articular los medios expresivos audiovisuales para que lo profundo se haga visible en la imagen; para que la propia imagen revele su potencial simbólico. Gracias a los medios técnicos de los que hoy disponen pueden, según géneros, recursos y oportunidad, hacer que la palabra sea pedagogía de la imagen. De esta forma, en lugar de limitar la expresión de *lo dicho* a *lo que se ve* (lo que relega a la palabra, muchas veces, a mero acompañamiento sonoro), pueden usar la palabra para ayudar a manifestar lo que de superobjetivo ya presenta la imagen simbólica adecuadamente escogida<sup>110</sup>. Imagen y palabra, de esta forma, en lugar de quitarse protagonismo, ganan en densidad de sentido por interferencia mutua.

#### B) La estructura narrativa como imitación de la acción humana

La reflexión sobre la *acción simbólica* nos conecta con la reflexión sobre el relato o la narración como plasmación de lo universal-concreto. La primera apuesta rigurosa por vincular las artes *imitativas* con la verdad en sentido fuerte la encontramos en la *Poética* de Aristóteles. El Estagirita define el drama (en sentido amplio, desde la epopeya hasta el *teatro*) como imitación de una acción humana completa. Esta imitación no cabe entenderla en su sentido empirista, sino como plasmación de ese universal intensivo (realmente ocurrido o realmente posible) que hace patente lo superobjetivo, la propia naturaleza humana en su desplegarse como acción dramática, narrativa. Aunque Aristóteles no lo dice así, su obra inspira a quienes sostienen que la propia vida del hombre (su historicidad) es la clave de toda estructura dramática<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> Aunque sus mensajes no sean precisamente edificantes, Quentin Tarantino es un maestro en el arte de que los monólogos de sus personajes releven la carga simbólica de lo que la cámara nos muestra como aparentemente cotidiano: *Pulp Fiction* (*Pulp Fiction*, 1994); *Kill Bill I y II* (*Kill Bill*, 2003, 2004); *Malditos Bastardos* (*Inglourious Basterds*, 2009).

<sup>111</sup> MUÑOZ GARCÍA, J. J., *Cine y misterio humano*, Rialp, Madrid 2003, 23-28.



Ya hemos apuntado en nuestra reflexión sobre mito y *logos* que la *razón relatora* ha sido utilizada como herramienta filosófica desde la antigüedad hasta hoy. Lo que muchos filósofos han puesto de manifiesto en los últimos años (en la línea de la propuesta aristotélica) es que las narraciones de los artistas, en sí mismas consideradas, *revelan* el sentido o sinsentido de la acción humana, nos ayudan a discernir no sólo qué es el hombre, sino quién soy yo y qué debo hacer o no hacer. No en el sentido moralizante de una pedagogía simplista, sino en el desvelarse de la estructura interna de sentido y sociabilidad de la propia naturaleza humana. También de su historicidad concreta (en una situación histórica y en una cosmovisión o cultura determinada).

Esto revela la íntima conexión entre la *acción dramática* y la *acción ética*. En última instancia, los mecanismos internos de la primera, reflejan los de la segunda. Sólo en este sentido la acción dramática representada puede ser a un tiempo concreta y cobrar carácter de *universal*. Lo que hace de una obra dramática un clásico es, precisamente, que su concreción histórico-cultural trasciende esa misma contingencia y revela lo universal humano. Si la *Antígona* de Sófocles<sup>112</sup> sigue siendo actual, no es porque el feminismo esté en auge, sino porque el conflicto que ella representa y los caracteres encarnados por Creonte y Antígona son universales, son la plasmación de un *universal-intensivo* que nos revela una parte de nosotros en cuanto que seres humanos y las consecuencias esperables (en orden a nuestra naturaleza y a la del mundo reflejado en la obra) de actuar conforme a los pensamientos y motivaciones allí planteados.

Si bien los personajes, como *universal-intensivo*, revelan aspectos acerca de quién es el hombre (en su naturaleza y en su vocación) los géneros narrativos son, a un tiempo, la plasmación de una cosmovisión en un marco espacio-temporal delimitado y la acción con que los personajes responden (en ese marco) a esa cosmovisión latente. Ángel Sánchez-Palencia ha mostrado que la tragedia griega

<sup>112</sup> SÓFOCLES, *Tragedias: Áyax; Las Traquinias; Antígona; Edipo Rey; Electra; Filocletetes; Edipo en Colono*, traducción de Assela Alamillo, Gredos, Madrid 2002.

es plasmación de la categoría griega de la contingencia<sup>113</sup>. Lo *trágico* es precisamente el choque (que deviene en catarsis) entre el anhelo de plenitud del héroe griego y su condición de simple mortal. La comedia griega bebe de la misma cosmovisión pero, en este caso, sus protagonistas (tal y como cuenta Aristóteles) no son hombres esforzados, sino mediocres, por lo que la catarsis no ha lugar y sí el reflejo (risible) de sus mediocridades y anhelos *humanos, demasiado humanos*. Por eso, en manos de Aristófanes, la comedia será el género por excelencia para denunciar la mediocridad de los protagonistas de la vida política y cultural de la Atenas de su tiempo.

La atención a los géneros narrativos como síntesis de una cosmovisión (espacio-temporalmente encarnada) y de la acción con que los protagonistas responden a la misma no ha sido aún suficientemente explotada, aunque la perspectiva histórica alcanzada desde Aristóteles hasta hoy permite análisis notables como los de Sánchez-Palencia, René Girard<sup>114</sup> y García-Noblejas<sup>115</sup> y reflexiones realmente brillantes sobre cómo los cuentos de hadas son más verdaderos (en lo que revelan del hombre) que la ciencia moderna<sup>116</sup>.

Por un lado, la referencia del género a la cosmovisión explica tanto la fecundidad que la obra tiene para comprender el mundo como la posibilidad de enriquecimiento y evolución del género. Si la cosmovisión planteada en la obra no guardara referencia alguna con lo real, el relato sería puro entretenimiento estéril o imaginación banal, carecería de sentido para el contemplador. Si el género (y sus recursos y categorías narrativas y estéticas) no guardaran referencia alguna con lo real, su evolución sería ciega y no podríamos hablar, por ejemplo, de genialidades como la invención del *western crepuscular*, llamado así porque refleja,

---

<sup>113</sup> SÁNCHEZ-PALENCIA MARTÍ, Á., «La tragedia como mostración de la contingencia», en el *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 164, 1997, 247-272.

<sup>114</sup> GIRARD, R., *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona 2006; *Mentira romántica, verdad poética*, Anagrama, Barcelona 1985.

<sup>115</sup> *Comunicación y mundos posibles*.

<sup>116</sup> CHESTERTON, *Ortodoxia*, 28-42.

justamente, cómo un género cinematográfico se revela agotado para seguir explicando lo que pretendía explicar<sup>117</sup>.

Por otro lado, la reflexión sobre los géneros en relación con el contexto histórico que los inspira nos ayuda a comprender la mentalidad de ese momento histórico. Resulta revelador constatar -tal y como subraya Sánchez-Palencia- que el género trágico desaparece en la literatura medieval (cuya cosmovisión religiosa supera la concepción trágica de la realidad) y que la tragedia reaparece con la secularización de la sociedad. Ahora bien, la tragedia moderna (postcristiana o tardocristiana) ya no puede ser *griega* y el conflicto trágico habrá de articularse, por ejemplo, como consecuencia de las pasiones desordenadas o *irracionales* (Shakespeare), en un sentido más moral (y cada vez más *racional*) que teológico o metafísico.

También creemos que no se ha subrayado lo suficiente la originalidad cristiana del *género de aventuras* (cuyo origen está los relatos caballerescos), por haberlo situado con precipitación como una rama de la épica clásica. Si en la épica todo está ya decidido (incluso *escrito*, paso por paso) por el destino, en el género de aventuras la incertidumbre (en el camino) y la seguridad (de que quien bien obra bien acaba) articula magistralmente los conceptos de Providencia<sup>118</sup> y misterio. Si en la épica el héroe se caracteriza por su radical soledad y todo el peso lo lleva su acción esforzada, el aventurero cuenta con aliados inesperados y es plenamente consciente de que la tarea de supera (pero, salvo en momentos de debilidad, tiene esperanza de alcanzar el éxito). La primera postura refleja el individualismo griego y su soledad frente a los dioses y el mundo; la segunda, la conciencia comunitaria y la Alianza con Dios de la tradición judeo-cristiana. Si el héroe clásico encuentra inspiración en el honor, el aventurero la encuentra en el amor. Si

<sup>117</sup> El desarrollo que se manifiesta en Clint Eastwood, desde *Cometieron dos errores* (*Hang'em High*, 1967, dirigida por Ted Post), hasta *Sin perdón* (*Unforgiven*, 1992, como director y actor), pasando por *El jinete pálido* (*Pale Rider*, 1985, como director y actor) refleja magistralmente lo que tratamos de explicar. Bien es cierto que la primera obra maestra del *western crepuscular* se la debemos a John Ford en *El hombre que mató a Liberty Valance* (*The Man Who Shot Liberty Valance*, 1962).

<sup>118</sup> Incluso la postmoderna película *The Matrix*, que juega magistralmente con la articulación de las ideas de libertad y destino, es deudora del concepto medieval de providencia.

el primero parece conocer su vocación heroica de antemano, determinada por su nacimiento o familia, el segundo se creía alguien normal hasta que su vocación le sale al encuentro y su honorabilidad le es otorgada desde fuera. Por estas razones, la lógica épica griega o romana nos resultan en cierto sentido extrañas y sus adaptaciones cinematográficas actuales tienden a introducir aspectos que mezclan, verdaderamente, la épica y la aventura.

De forma similar podríamos arrojar luz sobre otros géneros ya clásicos, como la ciencia ficción o la fantasía, y de otros que ha consagrado el cine, como el ya mencionado *western* y el cine negro. En todos ellos puede leerse la cosmovisión implícita en el marco espacio-temporal representado, y todos ellos nos proponen las distintas respuestas posibles que ofrecen los protagonistas (cuyo carácter y pensamiento se nos revela en su acción y su discurso), así como las consecuencias (edificantes o deshumanizadoras) de dichas acciones. Los recursos narrativos (argumento, peripecias, agniciones, puntos de giro) vienen también determinados por la concepción del mundo y del hombre de quienes escriben la obra.

En este sentido, los relatos se nos presentan como un juego (en el sentido más eminente del mismo) cuyas *reglas* están escritas en la cosmovisión que representa y los protagonistas nos revelan las distintas *jugadas* que son *efectivamente posibles* y lo acertado o errado de las mismas. *Mundos posibles y posibles respuestas* que nos permiten *ensayar* nuestra propia vida sin necesidad ponerla efectivamente en juego (con los riesgos que ello tendría en muchas ocasiones). Esta es la profunda creatividad en orden a nuestra formación (y a la comprensión de nosotros mismos) que nos ofrecen los relatos. No sólo por los ejemplos o testimonios que representan, sino por manifestar, a partir de los mismos, las reglas del juego, las posibles jugadas y las consecuencias que podrían derivarse de aplicarlas en nuestra propia vida.

Por lo general, son los grandes *relatos* los que configuran la identidad de un pueblo y vinculan entre sí a los hombres de dicho pueblo. Si ese relato es claramente una leyenda o remite a una historia real es ya otra cuestión. Y si al

pretender remitir a una historia real lo hace con fidelidad histórica, también. En todo caso, esta necesidad natural de los pueblos de poder referirse a un relato común que los configura como tal pueblo, explica sobradamente la necesidad de los nacionalismos de re-escribir su historia o la importancia de temas como el de la memoria histórica que, si bien nada tiene que ver con nuestra historia real, pretende poner en juego la (auto)comprensión de nuestra identidad.

Como ocurre con los símbolos, no sólo los grandes relatos configuran nuestra identidad, y no sólo los grandes autores están llamados a generar relatos. Los relatos vertebran también nuestra vida cotidiana. La primera *sabiduría* de los niños se articula ya en sus orígenes por los relatos que escuchan. La amistad crece en el relato que se intercambian los amigos sobre lo que cada uno ha vivido y se confirma en el pasado y proyecta hacia el futuro en el relato de lo que han pasado juntos. La comprensión de uno mismo y de nuestro papel en el mundo se alcanza, también, en el relato sobre nuestra experiencia revelado en la intimidad compartida con quienes nos quieren y en el relato que la comunidad configura de nosotros en nuestra vida pública.

### C) La verdad poética de las narraciones: su condición de posibilidad

Basta lo dicho hasta el momento para cobrar conciencia de la importancia vital que tiene articular una reflexión sobre el concepto de *verdad poética*, al menos en lo que al relato<sup>119</sup> se refiere. A nuestro humilde juicio, cabe hablar de verdad poética bajo una primera condición y en dos grados distintos, en orden creciente de importancia y densidad entitativa. La condición hace referencia a la coherencia

<sup>119</sup> En orden a la sencillez expositiva se nos va a permitir cierta flexibilidad en la exposición sobre el género narrativo en general, con una especial atención al género dramático (por la sencillez de sus elementos). Somos conscientes de que los diversos géneros literarios y cinematográficos y las diversas escuelas de composición dramática exigirían análisis pormenorizados, pero eso excede nuestras pretensiones en esta investigación. No obstante, el esquema que late bajo nuestra explicación es fácilmente aplicable a las cuestiones aquí no tratadas.

interna<sup>120</sup>. El primer sentido de verdad poética hace referencia a la adecuación entre lo poético y lo real (y en esto hay grados). El segundo, a la coherencia entre lo poético y la plenitud de vida personal (y en esto, evidentemente, también hay grados).

En el orden narrativo, la mera fidelidad a lo que se ve (la reproducción más o menos objetiva de objetos y hechos) no merece el nombre de verdad poética. La fidelidad histórica de algunas películas a lo meramente objetivo (datos, personajes, fechas, vestuario, localizaciones, etc.) siempre es exigible en todas las que pretendan *de hecho* ser cine histórico. Pero, si sólo son eso, no sólo no está garantizada la fidelidad histórica, sino que, incluso, pueden convertirse en formas de manipulación social, al atribuir caracteres, mentalidades y valores absolutamente ajenos a ese periodo histórico en orden a prestigiar actitudes del presente. Se haga de forma consciente o no, el resultado práctico consiste en cegar una de las mayores virtualidades creativas del estudio histórico que consiste, precisamente, en contrastar nuestra mentalidad con la de hombres de otro tiempo.

Incluso cuando la película respeta fielmente lo objetivo y lo superobjetivo de una época histórica, si no se atiene a las formas propias del género narrativo, podremos hablar de *fidelidad* histórica, de un buen *documental ficcionado* con valor pedagógico para la enseñanza de la historia, pero no de verdad poética alguna. A eso nos referimos precisamente con la condición de coherencia interna que ha de tener la verdad poética.

La primera condición para poder hablar de verdad poética responde, por lo tanto, a aspectos formales: cuando la obra plasma con la adecuada coherencia interna las reglas del juego de la composición, el género, la corriente artística o las categorías estéticas en la que se encuadra. Aunque el artista lo haga acríticamente y aunque no sepa reflejar mucho más, la fidelidad a estos elementos (que reconocemos por atención a otras obras de mayor envergadura) hace que algo conocido vibre en la

---

<sup>120</sup> Sobre la unidad e integridad del guión de cine: SEGER, L., *Como convertir un buen guión en un guión excelente*, traducción de Ángel Blasco, Rialp, Madrid 1997, 103 y ss. En general, este libro, por entero, es una buena referencia para todas las cuestiones formales de este epígrafe.

obra y el propio orden interno de sus elementos puede proporcionar cierto gozo estético. Sin embargo, la coherencia formal, siendo condición para el buen arte, no es, todavía, arte o es, como suele decirse, un arte *sin alma*.

La coherencia interna en el ámbito de la narración ha de entenderse en varios sentidos. En primer lugar, como la coherencia de la acción humana completa<sup>121</sup> representada. Ha de haber coherencia entre la acción y el discurso del personaje con su carácter, pensamiento y motivación. Esto exige un hondo conocimiento (al menos intuitivo) de la psicología y la naturaleza humana (al menos en las realizaciones que el autor pretende plasmar). Por otro lado, ha de haber coherencia interna en la cosmovisión o *mundo posible* planteado por el relato. Finalmente, ha de haberla en las relaciones entre los personajes y entre ellos respecto del contexto del *mundo posible* representado.

#### D) Primer grado de verdad poética en las narraciones

El primer sentido en que podemos hablar de verdad poética es por la vinculación entre lo poético con lo real. En la medida en que los medios expresivos se hacen *transparentes* para que en ellos vibre la presencia real de lo superobjetivo a lo que remiten, podemos hablar, en rigor, de un relato *poéticamente* verdadero. En el caso de la narración, lo real plasmado ha de ser, en primer lugar, la acción humana completa como un *universal-intensivo*; y, en segundo lugar, el marco espacio-temporal delimitado como expresión de una cosmovisión determinada.

En este primer sentido de verdad poética, la fidelidad del relato a lo real ha de valorarse en dos elementos ya señalados como centrales: la cosmovisión y la acción de los personajes<sup>122</sup>. La fidelidad de los personajes (y la coherencia interna

<sup>121</sup> «Completa» quiere decir que no se roban al espectador las consecuencias últimas de las acciones del personaje (*Poética*, 1451a 15-37).

<sup>122</sup> La tercera condición de coherencia de la obra, la de la adecuada interrelación en las interacciones de los personajes entre sí en el contexto del mundo posible representado, se ve promocionada al rango de verdad poética cuando quedan promocionadas las dos condiciones anteriores. Por esa razón no consideramos necesario darle aquí un tratamiento específico, aunque

de su acción) al *universal-intensivo* que encarnan, conecta la narrativa con la ética en general y, en particular, con la vida de cada uno de los espectadores. La fidelidad a una cosmovisión (como un *mundo posible* en cierto modo ya presente en el mundo real), conecta el relato con la política, la cultura o, incluso, la metafísica y con las respectivas visiones que de ellos tienen los espectadores.

Así, en este primer sentido, la *verdad poética* de estos relatos (y la belleza o vibración espiritual que nos suscitan) viene dada por la *verosimilitud* del mundo posible que nos es presentado y de que a los personajes les ocurra lo que les ocurre conforme a las reglas del juego del mundo en el que viven y las acciones que ellos mismos acometen. Estas obras nos invitan a contrastar el mundo posible propuesto con el nuestro tal y como lo concebimos y las decisiones de esos personajes con las que nosotros hemos de tomar (o con las que tomaríamos nosotros en su lugar). La cosmovisión que refleja el relato ha de ser, en cierto modo, *posible*, por referencia (reflejo, exageración o antítesis) a las cosmovisiones existentes, pero no tiene porqué ser *verdadera* en el sentido ontológico de la expresión. La *verosimilitud* de la acción de los personajes conforme a la naturaleza humana la asegura la coherencia interna de su acción completa.

De esta forma descubrimos las consecuencias que ese *mundo posible* tiene para los personajes en él inmersos y también las actitudes, acciones, motivaciones y razonamientos que conducen a los personajes hacia la promoción de su humanidad o hacia la destrucción de la misma. Así se explica el hondo valor pedagógico de cualquier obra dramática *de calidad*, como gusta decir a López Quintás<sup>123</sup>, en la medida en que somos capaces de entrar en juego con ella. Nos invita a reflexionar sobre el mundo que tenemos y el que queremos tener, sobre el sentido de la propia vida y sobre cómo conducirnos en ella.

---

sí habrá de tenerlo en el análisis particular de obras concretas, pues, en el fondo, es precisamente esta interrelación la que garantiza el *orden total*, no ya de los personajes consigo mismos, sino en el contexto de la obra.

<sup>123</sup> *Cómo formarse en Ética a través de la literatura*, 19.



Entre este tipo de narraciones, en las que cabe encuadrar a la inmensa mayoría de las obras de calidad, hay grados de *verdad poética* (según cosmovisión y acción de los personajes se ajusten a la realidad). De hecho, algunas obras que quedarían aquí encuadradas pueden suscitar polémicas: unas, cuando la cosmovisión latente resulte absolutamente inhumana; otras (y este dato es más determinante que el primero), cuando ninguno de los personajes representados es capaz de moverse en un nivel ético ejemplarizante. Efectivamente, en sí mismas, ese tipo de narraciones han de resultar necesariamente desesperanzadoras y poco edificantes.

Queremos subrayar que, a nuestro juicio, el primero de estos dos criterios no es suficiente. Que una cosmovisión sea absolutamente inhumana no puede sino provocar en el espectador una potente crítica a dicha cosmovisión. Ese es el objetivo, precisamente, de las narraciones distópicas y de buena parte de las obras de ciencia ficción. Incluso cuando esa cosmovisión sea metafísicamente inhumana (por lo tanto, una cosmovisión invencible, como en el caso de la tragedia griega) los personajes pueden demostrar su humanidad en ese marco (como lo muestra la tragedia griega, especialmente la sofoclea).

Respecto del segundo, tenemos nuestras dudas. Efectivamente, las grandes obras distópicas y el mismo género trágico combinan la inhumanidad de una cosmovisión con la respuesta humana o heroica de sus protagonistas, lo que permite al contemplador, por contraste, ser crítico tanto con la cosmovisión como con los personajes inhumanos presentes en ella. Cuando carecemos, en el contexto de la obra, de un referente humano edificante, de una posibilidad de salida realmente humana al conflicto que nos plantea, la obra, en sí misma, ha de ser desalentadora. Sin embargo, esto resulta verdaderamente extraño, y en obras que muchos encuadrarían como totalmente desalentadoras, nosotros encontramos referentes de esperanza, aunque queden apenas apuntados o no sean capaces de responder a los retos desalentadores de la obra. Son los casos de Ángela en *San Manuel Bueno, Mártir* (de Miguel de Unamuno<sup>124</sup>), Celeste, Emmanuelle o Marie (nombres significativos) en *El Extranjero* (de Albert Camus) o Greta en *La*

<sup>124</sup> UNAMUNO, M., *San Manuel Bueno mártir; Cómo se hace una novela*, Alianza, Madrid 1997

*Metamorfosis* (se Franz Kafka<sup>125</sup>). Todas ellas, sin ninguna duda, obras de altísima calidad literaria.

Por eso, a nuestro juicio, esto no le resta valor estético, ni pedagógico a *lo presente* en la obra. Sólo revela que la obra es parcial o manifiestamente *incompleta* por referencia al universo de lo realmente posible. No obstante, mientras la obra cumpla los requisitos dichos, seguirá revelando que la actitud de sus personajes es claramente inhumana, y en eso hay una importante verdad; por otro lado, la obra pierde la oportunidad de informarnos de que una respuesta más humana es posible, pero este criterio no es netamente poético.

Como en todas las obras, ha de ser el espectador quien las complete, quien ponga lo que a éstas les falta, pero que en cierto modo apuntan. Al menos, por el desasosiego que nos dejan, que nos obliga a pensar que es necesario encontrar otro camino. Por eso, frente a este tipo de obras, lo mejor (como en todo) es conocerse a uno mismo; y en el ámbito de la pedagogía, saber si el estudiante está preparado para enfrentarse a una obra de esas características<sup>126</sup>. La inmadurez de quien contempla es quien hace recomendable que determinadas obras no sean leídas por determinadas personas, pero eso no les resta valores estéticos y poéticos relevantes, ni la parte de *verdad poética* que encierran.

En este sentido, la *verdad poética* que manifiestan las narraciones encuadradas bajo estos criterios es revelar con patencia extraordinaria lo que ha de denunciarse, sean actitudes humanas o estructuras sociales que deshumanizan al

---

<sup>125</sup> KAFKA, F., *La metamorfosis y otros cuentos*, traducción de José Rafael Hernández Arias, Siruela, Madrid 2006.

<sup>126</sup> En este sentido, queremos destacar la insuficiencia de las clasificaciones morales habituales en las obras de ficción. Suele determinarse el tipo de público *preparado* para acceder a ellas por la aparición explícita de sexo, violencia, etc. lo cual es sin duda un criterio valioso. Sin embargo, faltan criterios en el orden de lo superobjetivo. Pondremos dos ejemplos en órdenes distintos. El primero: si la obra presenta una acción humana completa y coherente o no (es decir, si revela una distorsión del modo de ser de la naturaleza humana o no). Ya hemos dicho que esas obras no contienen verdad poética alguna (y son decepcionantes para el contemplador bien formado), pues roban las consecuencias necesarias que determinada acción ha de tener, al menos, en la propia psique del protagonista. Pero, un espectador todavía no maduro puede sacar la falsa conclusión de que determinadas acciones no tienen consecuencias. El segundo: las obras que no presenten ninguna respuesta edificante, realmente humana, pueden resultar poco adecuadas para quien, por falta de madurez, no tenga capacidad para ver más allá del horizonte de desesperanza de esa obra.

hombre. Muchas son, de hecho, conscientemente parciales para ganar en poder expresivo sobre lo que quieren denunciar. Son un grito de alerta a la conciencia de la comunidad a la que van dirigidas. Allí encuentran su valor moral que, si bien no es completo (carece de una alternativa edificante) resulta, muchas veces, enormemente pertinente.

#### E) Sentido pleno de verdad poética en las narraciones

En todo caso, el extremo de este tipo de obras nos revela ya la necesidad de articular un segundo nivel de verdad poética más integral y denso estética y éticamente que el anterior: el que hace que algunas obras de calidad sean, auténticamente, obras maestras. Estas obras se caracterizan, en primer lugar, por ofrecer una cosmovisión no solamente *posible*, sino *real*, en el sentido de ajustarse lo más fielmente posible al orden y sentido íntimo de la realidad. No nos referimos necesariamente al realismo literario (no hablamos del marco espacio-temporal delimitado), sino de cómo ese marco espacio-temporal (coincidente o no con el propio de la vida cotidiana) se ajusta al orden y sentido superobjetivos de la realidad (hasta donde nos es dado ajustarnos, en nuestra condición limitada y contingente). Ese marco espacio-temporal, lejos de mostrarse como un mundo cerrado, perfecto, acabado, ha de reflejar, precisamente, la *dimensión misteriosa* de la realidad. En segundo lugar, este nivel de verdad poética ha de reflejar una pluralidad de acciones humanas (coherentes y completas) que reflejen el abanico de posibilidades de acción de los hombres en esa cosmovisión. Ha de mostrarnos, especialmente, las acciones más nobles, pero sin necesidad de hurtarnos las muchas mediocres y las más viles.

Es indudable que la fidelidad de la cosmovisión al orden y sentido de la realidad presenta un alto contenido de verdad en el sentido más eminente posible. Incluso que el marco espacio-temporal delimitado no sea estrictamente objetivo (conforme al realismo más grosero) puede ayudar a desvelar el orden y sentido íntimo de la realidad, tal y como trata de hacer el género de fantasía, poco

preocupado por reflejar *lo que se ve* y mucho por *revelar lo invisible a los ojos*. Ese alto contenido de verdad, adecuadamente articulado conforme a las reglas de composición, alcanza un valor estético, una potencialidad evocadora y una eclosión de belleza que ilumina e inspira nuestra vida real, precisamente porque, en este caso, *las reglas del juego* de la cosmovisión presentada y las de nuestro mundo son, a grandes rasgos, *las mismas*.

El abanico entre las diversas acciones representadas ilumina a unas y a otras por contraste. De esta forma, y por sí misma, la obra no hurta alternativas al espectador y, aunque la verdad del hombre representada sigue sin ser toda la verdad (tarea imposible), sí se nos presenta la verdad toda de lo humano en el mundo, en sus riquísimas y diversas manifestaciones.

La fidelidad de la cosmovisión a la dimensión profunda de la realidad y el abanico de las diversas acciones humanas (como respuesta a los retos de ese mundo) que nos presenta, hace de este tipo de narración una obra *total*, en el sentido de que todo lo humano y mundano y hasta lo misterioso divino, se hace presente y se nos revela con una claridad y patencia extraordinaria, gracias a la adecuada articulación de los medios expresivos. Al entrar *en juego* con estas obras descubrimos muchas más posibilidades creativas (y más fecundas) que las que nos ofrecen las obras que sólo participan del primer nivel de *verdad poética*.

En este preciso sentido decíamos nosotros cómo *El Señor de los anillos* puede ser más verdadero que el periódico de esta mañana. En primer lugar, porque la comunicación informativa ha de ocuparse, primeramente, de lo necesario y útil para la vida ordinaria, mientras que la narrativa puede ocuparse, sin la restricción que impone la utilidad, de cómo lo extraordinario se revela en lo ordinario. En segundo lugar, porque el periódico ha de limitarse a las acciones *realmente ocurridas* en un momento espacio-temporal delimitado, mientras que la obra de ficción puede ocuparse de las acciones *realmente posibles*, tanto las más nobles como las más viles.

A este tipo de obras totales pertenecen las que conscientemente plantean una cosmovisión integral, como la obra citada de Tolkien o la *Divina comedia* (de Dante); pero también novelas como *El Quijote* (Miguel de Cervantes); obras dramáticas como *Romeo y Julieta*, *Hamlet*, *Macbeth* y *El mercader de Venecia* (de William Shakespeare); y cuentos como *El Principito* (de Antoine de Saint-Exupéry).

La lista es necesariamente desigual (en el arte no hay ecuaciones) y muy incompleta. Como dijimos en su momento, en este nivel de verdad poética también hay grados (en la amplitud, maestría y universalidad con que cumplen los requisitos planteados). En todo caso, creemos que las distinciones realizadas entre condición necesaria, primer y segundo nivel de *verdad poética del relato* resultan pertinentes para lo que aquí nos ocupa<sup>127</sup>: reflexionar sobre el valor del relato como forma de comunicación social y las características que esos relatos deben tener en orden a la edificación de una comunidad auténticamente humana.

#### F) Síntesis y conclusiones

De lo expuesto acerca de la misión de los comunicadores audiovisuales hoy, gracias al poder expresivo de símbolos y relatos, concluimos:

1. Que el relato y el símbolo, en definitiva, son modos de hacer el mundo habitable, especialmente en lo que a nuestra proyección personal y comunitaria (insertadas en la historia) se refiere. Encuentran su cauce ya en la vida ordinaria: el símbolo, revelando lo que de extraordinario hay en lo ordinario y encarnando en lo concreto lo que nos une espiritualmente; el relato, como fuente de sentido que nos dice quienes somos, cómo es el mundo y cuál puede ser la mejor forma de desenvolvernó en él.

---

<sup>127</sup> También pueden ser pertinentes, directamente, para la reflexión sobre el valor formativo del cine y la literatura e, indirectamente, para la reflexión en disciplinas como la Estética y la Teoría del Arte.

2. Ambas formas de expresión pueden y deben ser incorporadas a la comunicación social, según sus propias características y limitaciones, por parte de periodistas, publicitarios y comunicadores audiovisuales, según las exigencias y el sentido de la comunicación social ya apuntados.
3. La comunicación narrativa reúne en su seno las posibilidades de la informativa y de la persuasiva, sin las restricciones de las mismas. La película polaca *Katyn*<sup>128</sup>, por ejemplo, ha resultado más informativa que el comunicado público del gobierno ruso en que reconocía su responsabilidad sobre los asesinatos de militares polacos (ha difundido esa verdad histórica a más gente de lo que lo hizo el propio comunicado). Pero también se ha mostrado más persuasiva sobre los horrores de la guerra que muchos discursos; y más iluminadora para nuestra comprensión y compasión ante las distintas actitudes en esa difícil realidad. Al menos dos símbolos, el puente (en el que los polacos quedan acorralados por los dos ejércitos, el alemán y el ruso) y el Cristo (envuelto en el abrigo de un militar polaco fallecido) reverberan durante toda la película.
4. Si vivimos en la cultura de la imagen y ésta ha de ejercer una dimensión mediacional en nuestra vida social, la pedagogía sobre la imagen que permite la comunicación audiovisual puede ser un cauce extraordinario de formación social, en orden a potenciar las posibilidades cognitivas y comunicativas del símbolo y en orden a desentrañar el sentido del relato y su fecundidad para la vida de los hombres. Junto a la articulación de imágenes y relatos bajo los criterios de la *verdad poética*, la palabra puede ayudar a iluminar el modo de *leer* esas imágenes y de *aprender* de los relatos, potenciando así el valor de los mismos. Al tiempo, las imágenes y relatos inspiradores fundamentan las posibilidades de un discurso más cuajado de sentido y más encarnado en la dimensión práctica de la comunidad.

---

<sup>128</sup> *Katyn* (*Katyn*, 2007), de Andrzej Wajda.

5. Tanto los símbolos como los relatos pueden quedar legítimamente articulados bajo dos grados de *verdad poética*. Si bien el primer grado resulta pertinente y necesario para denunciar las desviaciones y riesgos de determinadas actitudes y estructuras sociales, es imposible caminar hacia una auténtica comunidad humana sólo denunciando las desviaciones. Además de iluminar el error y el mal, para denunciarlo, es necesario articular relatos y símbolos esperanzadores y luminosos, que motiven y orienten a través de respuestas realmente posibles y valores plenamente edificantes nuestro camino hacia el desarrollo pleno de la vida personal en el seno de la comunidad humana.

#### **4. Una aproximación a la realidad de Internet a la luz de nuestra propuesta**

Hemos mostrado ya cómo nuestra propuesta se muestra solvente en el ámbito de la reflexión teórica, en diálogo con otras perspectivas de la comunicación y en la investigación interdisciplinar. También hemos visto cómo puede entroncar con la larga tradición sobre lo social en general y sobre las cuestiones que afectan a la comunicación social y al quehacer de los profesionales de la comunicación.

Queremos ahora mostrar en qué medida nuestra propuesta resulta también fecunda en su análisis de contextos prácticos de comunicación social. Antes de analizar casos concretos (tarea que deberá esperar a posteriores investigaciones) nuestro método exige plantear una *reflexión segunda* conforme a los estudios particulares ya publicados que nos permita desarrollar un marco de reflexión específico respecto de la práctica de comunicación social que nos interese analizar. Es la mejor forma de evitar aproximaciones equivocadas, planteamientos ya trillados y, sobre todo, de encontrar las líneas y el enfoque más fecundo para la reflexión sobre esa práctica que se quiere estudiar.

Esta aproximación al fenómeno de Internet puede leerse, por lo tanto, en dos sentidos complementarios. En primer lugar, como un despliegue de nuestra

propuesta respecto de una práctica de comunicación social de especial relevancia y complejidad, en orden a su adecuada comprensión en su conjunto y en cada una de sus partes. En segundo lugar, como la delimitación de una serie de líneas de investigación de campo especialmente fecundas para ganar comprensión sobre la comunicación mediada por la tecnología. Por estas razones, no quisimos empezar por un acercamiento particular a una realidad interactiva concreta<sup>129</sup>, sino abordar el origen y los elementos que han configurado Internet y que sustentan e inspiran el actual desarrollo no sólo de las tecnologías de la comunicación, sino de cierta comprensión de la realidad política, social y económica.

Lo primero, por tanto, es reflexionar sobre el contexto histórico-cultural que dio origen a Internet y que ha vertebrado su desarrollo en los primeros años de su existencia. La perspectiva que más nos interesa es responder al *porqué* Internet ha tenido un desarrollo y una aceptación social tan relevante en tan poco tiempo. Algunas de esas razones son de orden tecnológico (costes y disponibilidad), pero las más relevantes tienen que ver con los valores que inspiraron la red y con las posibilidades de interacción creativa que ella ofrece. La propia configuración tecnológica responde a las inquietudes y los objetivos que se plantearon los *padres fundadores* de la red de redes y los distintos grupos sociales que se fueron incorporando a Internet, así como de las *reglas del juego* que vertebran las relaciones entre unos y otros (lo que explica el fracaso de tantos y tantos proyectos en Internet que aplicaron lógicas ajenas a las de quienes interactúan en este medio). Para ello acudiremos a innovaciones tecnológicas concretas y a contextos concretos de comunicación (casos ya estudiados por otros autores) que resultan especialmente significativos para ganar comprensión global. Todo ello, desde una valoración crítica posible gracias a las categorías sobre la comunicación que hemos elaborado en nuestra propuesta.

---

<sup>129</sup> Sin duda, realidades como el ya clásico correo-e (tan mal utilizado, pero con enormes posibilidades creativas) o el de las nuevas redes sociales, merecen estudios particulares, y algo diremos sobre ellos. Pero creemos que sólo podrán articularse adecuadamente en el contexto de una reflexión general como la que haremos en estas líneas.



Después analizaremos las formas expresivas que median la interacción del hombre con Internet, en cuando que medio de comunicación y tecnología interactiva, lo que nos llevará a apuntar algunas reflexiones sobre *el rostro* de Internet (la *interface*) y sobre los medios expresivos que pueden articularse en él (el *hipermedia*). Podremos ver cómo los conceptos de inmediatez, distancia y presencia nos ayudan a prever cómo determinadas líneas de desarrollo tecnológico tienen visos de resultar exitosas, mientras que de otras no se puede esperar sino un fracaso.

Por último, trataremos las formas de comunicación mediadas por Internet y sus diferencias (lo novedoso que ganamos, y lo que perdemos) respecto de formas anteriores de comunicación, y cómo afectan a las relaciones que las personas mantienen en el ámbito de la comunicación interpersonal, grupal y pública.

De esta forma creemos dar cuenta de todos los ámbitos que vertebran la comunicación social mediada por Internet: sujetos, acciones comunicativas (con sus exigencias y frutos), procesos tecnológicos, medios expresivos, contextos particulares y contexto general (histórico cultural). Dicho marco de aproximación específica arroja luz suficiente como plantear nuevos estudios particulares de especial fecundidad en orden a las posibilidades que la comunicación mediada por Internet tiene en orden al desarrollo de las personas y los pueblos.

#### 4.1. Aproximación histórico-cultural y valoración crítica

Cabe, todavía hoy, sorprenderse por el desarrollo de Internet y su influencia social, aunque nosotros encontramos varias razones de su éxito y fecundidad. En primer lugar, el entusiasmo que ha generado Internet en sus fundadores y en los usuarios<sup>130</sup> frente al resto de las llamadas tecnologías interactivas, entusiasmo que se reparte -cierto que con diferente densidad- entre personas de muy diversa edad, clase social, estudios, profesión, etc. Dicho entusiasmo (fruto del encuentro)

<sup>130</sup> CASTELLS, *La galaxia Internet*, 51.

creemos que procede, en buena medida, de los valores que alentaron y vincularon a los creadores de la red de redes y a los primeros grupos sociales que se incorporaron al uso de esta tecnología. Por eso dedicaremos unas líneas a explicar dichos valores y posibilidades y su enorme fecundidad en comunión con las exigencias de la comunicación que planteamos en nuestra propuesta.

Además, dichos valores encontraron cauce de expresión y posibilidades de desarrollo en las enormes potencialidades interactivas que ofrece Internet, gracias a su propia configuración y estructura planificada así desde su génesis, lo que nos permite hablar de un medio de comunicación capaz de una interactividad -en el sentido fuerte de nuestra propuesta- que no poseían el resto de medios de comunicación social.

#### A) El entusiasmo por Internet

Internet interesa a personas de muchos ámbitos distintos: científicos, informáticos, empresarios, particulares, comerciantes, así como de diversa condición social, económica, edad, estudios, etc. Al mismo tiempo, la red de redes supone el lugar de encuentro de actividades aparentemente inconexas, aunque la red las vincula a todas ellas y encuentra relaciones insospechadas entre el mundo del comercio, la investigación, la divulgación, la banca, la consultoría, la asesoría, el ocio, la comunicación interpersonal, los medios de comunicación<sup>131</sup>, la docencia<sup>132</sup>, la tecnología, móviles, arte, cultura, deportes, salud, geografía, obras de referencia, política, fotografía, idiomas, arqueología, etc<sup>133</sup>.

Por otro lado, el entusiasmo de la red ha llevado a un proceso de aceleración en su implantación en todos los ámbitos que hace que:

---

<sup>131</sup> Un catálogo de muy diversas reflexiones, contadas de forma amena y algo escéptica, sobre cómo ha afectado la aparición de Internet a las teorías de la comunicación en sus diversas ramas, en: SCOLARI, C., *Hipermediaciones, elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*, Gedisa, Barcelona 2008.

<sup>132</sup> En este ámbito, nos parece especialmente acertada la compilación de DUART, J. M., SANGRÀ, A. (comp.), *Aprender en la virtualidad*, Gedisa, Barcelona 2000.

<sup>133</sup> Basta con echar un vistazo a los portales (como Yahoo o Terra), por no hablar de las últimas incorporaciones en diseño y contenidos de los tradicionales medios de comunicación que han desembarcado en la red.

«Actualmente, las principales actividades económicas sociales, políticas y culturales de todo el planeta se están estructurando por medio de Internet. De hecho, quedar al margen de dichas redes es la forma de exclusión más grave que se puede sufrir en nuestra economía y en nuestra cultura»<sup>134</sup>.

Estar en Internet, independientemente de si sirve o no para algo más que para estar allí, se ha convertido en un elemento importante en la imagen de cualquier empresa. Muchas páginas corporativas no son interactivas más que en el sentido de que se accede a ellas y a sus contenidos mediante un navegador, pero ni los contenidos son relevantes para un usuario medio ni se ofrecen servicios o información que no se pueda obtener con más sencillez mediante una llamada telefónica.

El entusiasmo por la red viene también por las muy diversas posibilidades encuentro comunicativo que permite: el correo-e como actividad privada, profesional o de ocio; el foro como actividad científica, pedagógica, cultural social o política; el chat (ahora re-introducido en las nuevas redes sociales) como conversación privada o abierta a una comunidad o grupo; las páginas web como memoria colectiva o inteligencia compartida (Wikipedia) y como espacio de presentación personal o profesional; el blog como expresión de la creatividad personal, pero también de cuestiones sociales o políticas; las redes sociales y profesionales como espacio público de aparición; etc.

El porqué de todo este entusiasmo por la red desde muy diversos ámbitos de la actividad humana tiene un claro sentido antropológico, iluminado por lo que hemos estudiado en el Capítulo III de nuestra investigación: Internet se presenta como ámbito promocional de la necesidad humana de fundar modos elevados de unidad, y lo hace, además, amplificando como nunca hasta hoy la forma más eminente de interacción, la que se da entre unas personas con otras mediante la comunicación.

---

<sup>134</sup> *La galaxia Internet*, 17.

## B) Aproximación histórica y ‘espíritu’ que ‘informa’ la tecnología

«A pesar de su amplia propagación, no suele entenderse bien la lógica, el lenguaje y los límites de Internet, más allá de los datos tecnológicos. Dada la velocidad de la transformación, el mundo de la investigación académica no ha conseguido ponerse al día de los “cómos” los “qués” y los “porqués” de la sociedad y la economía basadas en Internet»<sup>135</sup>.

En efecto, la velocidad a la que Internet cambia y se perfecciona debido al uso que hacen los usuarios de ella hace muy difícil la investigación empírica sobre Internet. De ahí que algunos autores, como Patrice Flichy, profesor de Sociología de la Universidad de Marne-la-Vallée, consideren que no es tanto la diversidad de usos de Internet y su complejidad el problema a la hora de estudiarla, sino precisamente el análisis diseccionado y aislado desde muy diversas ópticas. Por eso, este profesor francés, considera fundamental «estudiar el *espíritu de Internet*»<sup>136</sup>, lo que exige que nos remontemos a sus orígenes.

«Los orígenes de Internet hay que situarlos en ARPANET, una red de ordenadores establecida por ARPA en septiembre de 1969. El Departamento de Defensa de Estados Unidos fundó esta agencia de Proyectos de Investigación Avanzada (Advanced Research Projects Agency) en 1958 para movilizar recursos procedentes del mundo universitario principalmente, a fin de alcanzar la superioridad tecnológica militar sobre la Unión Soviética»<sup>137</sup>.

De ahí que muchos estudiosos de la red achaquen su origen a fines militares y consideren que la red, independientemente de lo que piensen los *integrados*<sup>138</sup>, nace ya con una mancha y una inquietud que tiene más que ver con lo bélico que

---

<sup>135</sup> *La galaxia Internet*, 17.

<sup>136</sup> FLICHY, P., *Lo imaginario de Internet*, Tecnos, Madrid 2003, 13.

<sup>137</sup> *La galaxia Internet*, 24.

<sup>138</sup> En alusión a la obra de Eco *Apocalípticos e integrados* (2001). «Apocalípticos» son los que consideran la nueva cultura y las nuevas tecnologías como «anticultura». Los «integrados», en cambio, son los optimistas de esta nueva cultura. (Cf. ECO, U., *Apocalípticos e integrados*, Tusquets, Barcelona 2001, 27-29).

con la utopía de la comunidad global<sup>139</sup>. Sin embargo, de esta interpretación belicista sobre los orígenes de Internet nos previene Castells:

«El objeto de este departamento [de ARPA], según definición de su primer director, Joseph Licklider, [...] era estimular la investigación en el campo de la informática interactiva. La construcción de ARPANET se justificó como un medio de compartir el tiempo de computación *on line* de los ordenadores entre varios centros de informática y grupos de investigación de la agencia [...]

Los científicos que trabajaban en y en torno a ARPA construyeron esta red sin un propósito militar [...] La única meta explícita era la de optimizar el uso de costosos recursos informáticos a base de compartir el tiempo *on line* entre diversos centros de computación»<sup>140</sup>.

La primera aplicación propuesta por ARPA fue la transferencia de ficheros, una forma de compartir sin pérdida, ahorrando costes e incrementando notablemente los recursos. Es decir: facilitar una interacción comunicativa encaminada al éxito de una actividad común y, al tiempo, a la promoción y logro de los objetivos de los propios participantes. Justamente lo que nosotros hemos entendido como forma eminente de interacción.

Tal proyecto interactivo y comunitario exigía en las personas que pusieron en marcha el proyecto una serie de actitudes y valores que pudieran además ser encarnados en mediaciones tecnológicas que los reflejaran y amplificaran. Muchas de ellas las hemos contemplado como exigencias del encuentro, empezando por la apertura de espíritu. En la mente de Licklider se encontraba desde el principio la idea de que «un ordenador es una máquina con la que cada uno debe poder interactuar directamente, sin necesidad de acudir a los informáticos como intermediarios»<sup>141</sup>. Es decir, se trataba de abrir el universo hasta entonces exclusivo de los *gurús* o *magos* de la tribu al común de los mortales.

<sup>139</sup> VIRILIO, P., *El ciber mundo, la política de lo peor*, Cátedra, Madrid 1999, 38-39.

<sup>140</sup> *La galaxia Internet*, 24 y 32.

<sup>141</sup> En FLICHY, o.c., 53; tomado de HAFNER, K., y LYON, M., *Where Wizards Stay up Late. The Origins of the Internet*, Simon & Schuster, Nueva York 1996, 36.

Para lograrlo, tanto los investigadores como sus tecnologías debían contener la flexibilidad de espíritu suficiente no sólo para responder a los retos que este proyecto de colaboración exigía, sino también para abrir las puertas a cualquiera que quisiera participar en él. Quienes implementaron ARPA se dieron cuenta muy pronto de que compartir recursos no era suficiente, e implementaron el correo-e ampliando así el rango y las posibilidades de comunicación y de investigación comunitaria<sup>142</sup>. Eso da una idea de la adaptabilidad y flexibilidad tanto de los fundadores de Internet como de las tecnologías que desarrollaron. Dicha flexibilidad (condición para el encuentro; capacidad para articular los medios expresivos adecuados) es todavía clave del éxito (y premonición del fracaso cuando falta) de los proyectos en Internet.

Esa flexibilidad tuvo en sus orígenes un objetivo claro: ampliar las posibilidades de compartir recursos y conocimiento a través de la comunicación mediada por los ordenadores. La amplia y rápida difusión de los protocolos de transferencia de datos entre ordenadores «no habría tenido lugar sin la distribución abierta y gratis de software y el uso compartido de recursos»<sup>143</sup>. El terreno de avance de estos protocolos no sólo era entre la comunidad científica, sino muy especialmente en el ambiente universitario:

«Las universidades eran el terreno común para la circulación de los avances entre las redes exclusivas de la gran ciencia y las redes contraculturales improvisadas que surgían de diversas formas. Estos mundos eran diferentes, pero tenían más cosas en contacto de lo que la gente suele creer. Los estudiantes de doctorado jugaron un papel decisivo en el diseño de ARPANET»<sup>144</sup>.

Ninguna posibilidad técnica hubiera proporcionado frutos por sí misma: fue la disposición de quienes crearon y se incorporaron a ARPA a compartir generosamente sus descubrimientos y recursos y a pensar menos en el éxito

---

<sup>142</sup> FLICHY, *o.c.*, 66.

<sup>143</sup> *La galaxia Internet*, 38.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 38-39.

personal o institucional y más en la fecundidad de un trabajo colegiado<sup>145</sup> llamado a cambiar el mundo mediante la comunicación entre ordenadores<sup>146</sup>.

La creatividad investigadora exigía aún dar nuevos pasos en esa puesta en común de recursos y conocimiento, pasos que además de apertura de espíritu y flexibilidad de medios suponen un esfuerzo de generosidad y confianza en los otros investigadores que rompía la lógica de patentes impuesta por la alianza entre el capitalismo y la ciencia. El software libre (gratuito) y la participación en este proyecto de personas cuyos intereses estaban muy vinculados a la comunicación libre y al compartir conocimiento hizo de la primitiva red ARPANET una red libre, de arquitectura abierta, llamada Internet:

«El vínculo clave lo constituye el carácter abierto y modificable del software de Internet y, especialmente, del código fuente del software. La distribución libre del código permite a cualquier persona modificar el código y desarrollar nuevos programas y aplicaciones. En una espiral ascendente de innovación tecnológica basada en la cooperación y la libre circulación de conocimientos técnicos»<sup>147</sup>.

Pero si bien el código abierto y el *copyleft* son claves para el desarrollo tecnológico, ha de entenderse, sobre todo, como símbolos del espíritu abierto y cooperativo de Internet<sup>148</sup>. Es la apertura al resto de la comunidad humana

<sup>145</sup> Sobre la conservación o descubrimiento de una patente y la renuncia a ella hay muchos casos en la historia reciente. Una de las más recordadas y mentadas es la victoria del formato de vídeo doméstico VHS sobre los formatos Beta y Vídeo-2000, ambos de mejor calidad que el primero. La victoria de VHS es achacada a su vinculación al mundo cinematográfico y a la apertura de la patente de su fabricación a distintas marcas. La derrota de Vídeo-2000, considerado el mejor formato, se debió a que la patente no fue cedida por los tres fabricantes creadores de ella, restringiendo así su propio mercado.

<sup>146</sup> *La galaxia Internet*, 33-34.

<sup>147</sup> *La galaxia Internet*, 53.

<sup>148</sup> El *free software* (*free* en el doble sentido de libre y gratuito) más tarde llamado código abierto (*open source*) nace en 1998 con la idea de que los programas así codificados puedan ser *leídos* y desarrollados libremente por distintos programadores (modificándolos, mejorando problemas, sumándoles nuevas aplicaciones, adaptándolos a sus necesidades, etc.) Entre las reglas del juego de este movimiento está que uno *debe* compartir lo mejorado con el resto de la comunidad con la misma libertad con que él se aprovechó de los descubrimientos anteriores y respetando la autoría intelectual (a modo de reconocimiento) del trabajo anterior. El resultado es un mejor y más flexible desarrollo del *software* y, aunque el *coste material* y los ingresos son cero, la donación intelectual y el trabajo comunitario, participativo y donativo que supone ejemplifican muy justamente las exigencias de la comunicación de las que nosotros hemos hablado y la idea de una

planteada por los propios fundadores la que amplía el ámbito de la creatividad más allá del desarrollo tecnológico, hacia formas de comunicación interpersonal o grupal, hacia proyectos de investigación ajenos a lo tecnológico y hacia todos los órdenes de la vida social (arte, economía, política, etc.) Este dinamismo en las interacciones genera un poder creativo que explica el rápido crecimiento y extensión de esta tecnología.

La participación de la Universidad en esta tarea no nos sorprende, esa misma institución nace con la convicción de que la búsqueda comunitaria del saber es un bien altísimo que ha de ponerse al servicio de la sociedad. De manos de dos universitarios<sup>149</sup> nació el MODEM. La compañía Bell entregó a las universidades el UNIX<sup>150</sup> y, a partir de ese software, otros universitarios<sup>151</sup> crearon la red abierta USENET. La unión de ARPANET y USENET fue gradual, pero poco a poco dio lugar a lo que hoy llamamos Internet. La ampliación de las redes de acceso libre y código abierto permitió que universidades de fuera de Estados Unidos se sumaran a estas aportaciones. A Linus Tolvalds debemos el sistema LINUX<sup>152</sup>, también en

---

*lógica del don* planteada por Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, 34 y ss. El precedente del código abierto cabe encontrarlo en el del *copyleft*, del que hablaremos más adelante.

<sup>149</sup> Ward Christensen y Randy Suess diseñaron en 1997 un programa al que llamaron MODEM (*MODulator-DEModulator*) que les permitía transferir ficheros entre sus ordenadores personales (PC). Un año después inventaron el Computer Bulletin Board System (BBS), una especie de mensajería compartida entre ordenadores personales. Eran estudiantes de la Universidad de Chicago y decidieron difundir gratuitamente ambos programas. Cinco años después, en 1983, el programador Tom Jennings creó FIDO, su propio BBS, y también la red de BBS llamada FIDONET, que es aún hoy la red de comunicación informática más barata y accesible del mundo. (Cfr. Castells, 2001: 26).

<sup>150</sup> El UNIX era un sistema operativo muy utilizado por los universitarios debido a que el código fuente fue entregado junto con el programa y el permiso expreso para poder modificarlo (lo que se ha llamado *código abierto*, y permite que quienes usan dicho sistema operativo ayuden a co-crearle y mejorarlo). Así nació la comunidad UNIX.

<sup>151</sup> Estudiantes de la Universidad de Duke y de Carolina del Norte adaptaron el protocolo UUCP (*UNIX-to-UNIX-copy*), que permitía copiar archivos entre distintos ordenadores a distancia, apodando su trabajo «la Arpanet del pobre». Lo llamaron USENET, y la publicación y distribución gratuita de este programa permitió la formación de redes de comunicación de ordenadores y es el origen de los llamados *newsgroups* o grupos de noticias, muy usados aún hoy, sobre todo en áreas de aficiones o investigación muy especializadas.

<sup>152</sup> Linus Tolvalds tenía en 1991 veintiún años cuando desarrolló en la Universidad de Helsinki un sistema operativo basado en UNIX, al que llamó LINUX, que distribuyó gratuitamente en la red, bajo la idea del *copyleft*. Es un sistema operativo que es mejorado día y noche, constantemente, por miles de usuarios de todo el planeta y que todavía hoy es considerado uno de los sistemas operativos más fiables y estables del mundo.

El *copyleft* es una forma de propiedad intelectual alternativa al *copyright* que permite el uso gratuito de las obras (*software*, pero también música, escritos, etc.) desarrolladas por otro, así como su modificación y redistribución, que necesariamente ha de ser también gratuita. Aunque



código abierto, que se ha convertido en la plataforma de software alternativa al Windows del todopoderoso Bill Gates, poco querido entre la comunidad *internauta* precisamente por moverse en la lógica de patentes del sistema capitalista.

En este repaso a los orígenes y a las actitudes de quienes configuraron la tecnología de Internet no podemos dejar de citar al programador inglés Tim Berners-Lee. Su idea era desarrollar una aplicación para compartir información. El precedente más ambicioso corresponde a Ted Nelson, «un joven iluminado, loco por la informática»<sup>153</sup>, inventor de la utopía del sistema Xanadu: «un hipertexto abierto y autoevolutivo que tenía por objeto enlazar toda la información pasada, presente y futura existente en el planeta»<sup>154</sup>, cuyas huellas podemos encontrar hoy en Wikipedia<sup>155</sup>.

Berners-Lee elaboró un software que permitía sacar e introducir información en cualquier ordenador conectado a Internet y en 1990, junto con Robert Cailliau, ideó un navegador (*browser*). A este hipertexto no jerárquico, sino en estructura

---

hay distintos niveles de *copyleft* y su desarrollo jurídico va más lento que la realidad social, lo cierto es que se afirma con fuerza frente a la conversión de lo intelectual en producto y negocio que opera el *copyright*, y se aproxima bastante a la libre distribución de los bienes culturales y espirituales que deberían regir una sociedad conforme a los principios y valores propios de una comunidad personalista y recogidos por la DSI. De nuevo, cabe mencionar aquí la lógica del don de los bienes espirituales que demanda Benedicto XVI en *Caritas in veritate* y que tanta riqueza social aporta.

<sup>153</sup> FLICHY, *o.c.*, 84.

<sup>154</sup> *La galaxia Internet*, 29.

<sup>155</sup> El concepto *wiki* hace referencia a los sitios (*sites*) en la WWW cuyas páginas pueden ser editadas por múltiples voluntarios. Las wikis establecen, además, diversos filtros (entre otros, cuidar el registro de los usuarios que puedan editar los textos) para evitar formas de vandalismo que van desde ataques a la propiedad intelectual hasta la difamación. Es cierto que podemos ser críticos con algunos aspectos, por ejemplo, de Wikipedia, especialmente en lo que se refiere la desigual calidad de los contenidos presentados, fruto de la falta de colaboración desinteresada de especialistas que podrían aportar más luz al respecto, pero no de limitaciones tecnológicas ni de poderes censores. Además, el usuario bien formado encuentra, en los mismos enlaces que articula Wikipedia, posibilidades para hacerse una idea de la fiabilidad o no de determinadas informaciones. Por último, no sería justo denunciar los límites de este proyecto sin mostrar, por ejemplo, los de su antecedente más laureado, la Enciclopedia, símbolo de la Ilustración, cuyos trapos sucios (al margen de la parcialidad ideológica) han quedado sobradamente expuestos (por ejemplo, en BORDERÍA, LAGUNA y MARTÍNEZ, 244-251).

de red, lo llamó World Wide Web<sup>156</sup>. Naturalmente, el software para el navegador fue divulgado gratuitamente en la red y pronto aparecieron nuevos navegadores. Gracias a ellos, la navegación por la red se convirtió en algo sencillo e intuitivo para cualquiera. Fue entonces (ante la posibilidad de un mercado tan grande como el mismo planeta) cuando las empresas importantes invirtieron en la red y, en 1995, es cuando nace, para gran parte de la sociedad, Internet.

En los orígenes de Internet, tanto por las actitudes de sus fundadores como por los fines que perseguían, podemos rastrear una fidelidad a las exigencias y el sentido de la comunicación, tal y como los hemos definido en nuestra propuesta. Dicha fidelidad configura las propias innovaciones tecnológicas, en sí mismas, como una posibilidad de encuentro (apertura y colaboración creativa). Que sus frutos se correspondan también con los frutos que nosotros esperamos de la auténtica comunicación, nos anima a pensar que lo propuesto en nuestra teoría se cumple de hecho en la práctica.

La apertura total que llama a la participación de todos, la flexibilidad de espíritu para adaptarse a las exigencias de los usuarios y de los fines perseguidos, la generosidad en el compartir recursos materiales y conocimiento que simboliza la existencia del código abierto, la confianza en que las aportaciones de la comunidad a los software compartidos sean fecundas, la fidelidad a la promesa de publicar las mejoras que uno hace sobre los códigos originales, cierta cordialidad y comprensión mutua y un afecto y vinculación entre personas que no se conocían cara a cara gracias a los valores compartidos de búsqueda de la comunicación, generar conocimiento y ofrecer respuestas culturales alternativas.

Al asumir algunas de las exigencias del encuentro y al vincular las inquietudes personales de cada investigador en torno a un ideal común (entendimiento, comprensión y colaboración en proyectos científicos en orden a cambiar el mundo), llenaron de *alma* lo que al principio parecía sólo una medida en orden a

---

<sup>156</sup> Más sobre la creación y definición de la WWW en palabras de sus propios creadores, en: BERNERS-LEE, T. y CAILLIAU, R., *World Wide Web: Proposal for a HyperText Project*, CERN, Ginebra 1990.

la gestión de recursos y dieron forma a lo que el dinero no hubiera podido comprar: la colaboración desinteresada de cientos de personas en el primer gran proyecto global alentado, fundamentalmente, por la iniciativa particular.

«El carácter abierto de la arquitectura de ARPANET permitió al futuro Internet sobrevivir al reto más inquietante del proceso de globalización: el difícil acuerdo que debía establecerse sobre un estándar internacional común»<sup>157</sup>.

Las actitudes y exigencias de quienes interactúan y la flexibilidad para dar cuenta de ello de las tecnologías utilizadas nos han proporcionado frutos hoy conocidos por todos:

«Estas tecnologías permiten la realización de tareas y la gestión de la complejidad. De todo ello se deriva una combinación sin precedentes de flexibilidad y eficacia en la realización de tareas, de toma de decisiones coordinada y ejecución descentralizada, de expresión individualizada y comunicación global y horizontal. Lo que permite una forma organizativa superior de la actividad humana»<sup>158</sup>.

Pero, quizá, el primero de todos sus éxitos fue la supervivencia y consolidación<sup>159</sup> de esta nueva forma de interacción capaz de vertebrar una colaboración creativa que promueve y eleva de dimensión al propio proyecto y a cada uno de quienes lo co-crearon, interactuando con el propio medio y con el resto de personas vinculadas a través de la red.

### 3.2. Las reglas del juego de los padres de Internet

Al repasar la historia y del desarrollo social de Internet, así como algunos documentos fundacionales de determinados proyectos, descubrimos en el espíritu de Internet cuatro características que, por su presencia o su ausencia, marcan el

---

<sup>157</sup> *La galaxia Internet*, 41.

<sup>158</sup> *La galaxia Internet*, 16.

<sup>159</sup> Un análisis pormenorizado de la historia de Internet da cuenta de cuántas innovaciones o proyectos interesantes no han tenido éxito, en buena medida por no participar del espíritu abierto y libre del que participaron los proyectos exitosos.

éxito o el fracaso de los proyectos que aterrizan en la red de redes. Estos son: la apuesta por una comunicación horizontal, la autoridad reconocida por la comunidad como consecuencia del mérito al servicio de la misma, un fuerte sentido comunitario y (como finalidad) proporcionar un espacio público de aparición fecundo para las personas en él vinculadas y para los objetivos que ellas se proponen<sup>160</sup>.

Castells distingue entre productores y usuarios de Internet<sup>161</sup>. A los primeros debemos la inspiración de las reglas del juego, así como el desarrollo tecnológico de la red. Los segundos, invitados por los primeros, han asumido de forma más o menos consciente las reglas del juego, y a ellos (y a su interacción con los fundadores especialmente bajo la forma de demandar informalmente aplicaciones para nuevos usos) debemos la extensión de las posibilidades de Internet a todos los órdenes de vida.

Queremos repasar brevemente la articulación que Castells hace sobre los *productores*, para ejemplificar cómo en ellos se dan las cuatro características mencionadas y por ser, en cierto modo, padres de las reglas del juego que de forma no siempre explícita rigen el mundo de Internet. Luego contrastaremos las cuatro características apuntadas con nuestra propuesta. Finalmente, veremos cómo quienes se suman a Internet lo hacen o no de forma creativa, según asuman dichas reglas del juego o atenten contra las mismas.

#### A) La interacción de los fundadores

La cultura tecnomeritocrática arraigada del mundo académico y científico es el primer estrato configurador de Internet. A ellos debemos no sólo los primeros pasos en la innovación tecnológica, sino las reglas del juego fundamentales para

---

<sup>160</sup> Los objetivos por los que tiene sentido ese espacio de aparición son la *finalidad interna del juego* de quienes allí participan. Se mantiene así el principio lúdico que explica que el juego ha de ser una finalidad en sí mismo. Cuando algún *jugador* no cumple con la finalidad del mismo, es reconvenido por el resto de *jugadores*.

<sup>161</sup> *La galaxia Internet*, 51.

la interacción mediada por la tecnología. Castells emplea ese nombre porque en dicha comunidad el mérito se mide «por el grado de contribución al desarrollo de un sistema tecnológico que proporciona un bien común a la comunidad de descubridores»<sup>162</sup>.

Aunque sobre el modo de comprender el bien común y las relaciones entre el hombre y la tecnología merecen un análisis particular (y explica lo acertado o errado de algunos proyectos e investigaciones), lo que nos interesa ahora señalar es la clara convicción de que la inspiración del vínculo no es el éxito personal, sino el bien de la comunidad vinculada.

El propósito de esta cultura era cambiar el mundo desde el conocimiento compartido y la comunicación global. Aunque medían su éxito por el logro científico aplicado, eran tremendamente teóricos o utópicos. La forma en la que se configuró esta comunidad científica responde a la estructura del juego que hemos analizado, no sólo porque gracias a las interacciones entre ellos se configuró su cultura y la base cultural que heredaron el resto de usuarios de Internet, sino por las notas propias de sus interacciones: libres, bajo unas determinadas normas compartidas, sin un fin ajeno al obrar mismo, en un tiempo y lugar determinado y apartado de lo cotidiano, generando una cultura de grupo que trasciende el ámbito de la interacción concreta, reconocidos y premiados entre ellos en función de las metas alcanzadas, etc.

La articulación de las relaciones entre ellos se mide por ser una comunidad de iguales donde el status de cada uno descansa en el mérito reconocido por los iguales, por lo que la cooperación prima más que el éxito individual y es el vínculo que adensa esta actividad científica<sup>163</sup>. La red se configura así como un ámbito de crecimiento comunicativo, intelectual y de colaboración que es también *espacio público de aparición* o lugar de reconocimiento de los méritos y el honor de quienes participan en ella.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>163</sup> FLICHY, *o.c.*, 88-90.

Así, la vocación profesional y pública de los científicos encuentra cauce de desarrollo y motivación en los descubrimientos tecnológicos que proporciona a la comunidad, y es medida por el valor que en ello reconoce el conjunto de la comunidad científica. La jerarquía propia de esta comunidad de iguales viene determinada por la autoridad de los méritos reconocidos, no por una fuerza coercitiva de ningún tipo:

«La coordinación de las tareas y los proyectos que deben realizarse depende de las figuras de más autoridad que, a su vez, controlan los recursos (máquinas, esencialmente) y gozan del respeto tecnológico y la confianza ética de sus compañeros»<sup>164</sup>.

Esta sana competitividad en búsqueda de del mérito, que busca compartir todo conocimiento con la comunidad e implica el no reservarse nada sólo es posible al asumir las exigencia de la interactividad auténtica y trae también sus frutos propios: la creación de Internet y una cultura basada no en el *animal laborans* o en el *homo faber*, sino en dimensión del hombre como agente que se revela en su acción y su discurso, capaz de emprender tareas creativas y de gobernarse a sí mismo.

Esto fomenta un co-liderazgo motivador, confiado en la autoridad de quien se muestra capaz de organizar y estructurar las acciones para convertirlas en interacciones, en labor común y orientada a un único objetivo. Reaparecen el respeto y la confianza como dos exigencias fundamentales en las interrelaciones humanas. Ese respeto y confianza que tienen un crédito a priori (ninguna voz es silenciada) y que se acrecienta en aquellos que aportan valor a la obra común. El crédito es mantenido o incrementado mediante la acción y el discurso necesariamente vinculados (lo que se dice y hace ha de ser lo mismo; la comunicación y colaboración de es de la persona toda), y mediante una palabra o comunicación donde la intencionalidad (el bien común) se ha perseguido expresamente (sinceridad y fidelidad). Esta co-presencia entre iguales fortalece la vocación científica no sólo por amplificar notablemente las posibilidades creativas

---

<sup>164</sup> *La galaxia Internet*, 54.

del quehacer científico, sino también lo que afecta a la (auto)revelación de los científicos en el seno de la comunidad.

Evidentemente, este espacio de presentación público presenta notas distintas al espacio de aparición clásico, que no era mediado por máquinas. Sin embargo resuelve problemas propios de la sociedad actual, donde los científicos aparecen separados por miles de kilómetros y donde, antes de que existiera la red, las comunicaciones e interacciones aparecían mediadas por publicaciones internacionales, con un potencial interactivo y comunicativo mucho menor.

El segundo estrato configurador es el de la comunidad *hacker*<sup>165</sup>. Castells ha sabido leer en perspectiva histórica cómo los *hackers* son herederos de los hábitos, valores y conocimientos de la cultura meritocrática que construyó Internet. El investigador resalta el «papel crucial» de la cultura *hacker* en el desarrollo de Internet por dos razones:

«Por un lado, es el caldo de cultivo en donde se originan importantes innovaciones tecnológicas mediante la cooperación y la libre comunicación; por otro lado, dicha cultura hace de puente entre los conocimientos originados en la cultura tecnomeritocrática y los proyectos empresariales que difunden Internet en el conjunto de la sociedad»<sup>166</sup>.

Además, los *hackers* tendrán también un papel importante en orden a la cohesión interna de la comunidad en red, al trabajar con independencia de los proyectos financiados por instituciones.

<sup>165</sup> Conviene distinguir al *hacker* puro del *cracker*. Este último es una variante del primero, fascinado por su propia capacidad para romper sistemas y software y que mide su prestigio por su capacidad para asaltar sistemas. La actitud del *cracker* manifiesta una total falta de respeto por los usuarios de la red y por sus bienes y utiliza los beneficios y las posibilidades de la red únicamente para sus propios fines, reduciendo la potencialidad de Internet y la realidad del resto de agentes a meros objetos de diversión y chanza. El *hacker*, como veremos, *juega* a probar sus conocimientos y a ampliarlos y, para ello, *asalta* sistemas de seguridad, pero con el único objetivo de decir: «he estado allí» y denunciar, de ese modo, la insuficiencia del sistema. Ni usa ni daña la información a la que ha accedido. Cf. HERNÁNDEZ, C., *Hackers. Los clanes de la ReD 2000*, (Ed., 1990, 101 y ss). En: <http://www.tierradelazaro.com/public/libros/hackers.pdf>.

<sup>166</sup> *La galaxia Internet*, 56.

Los *hackers* son expertos en sistemas avanzados y su objetivo es comprender dichos sistemas y probar sus posibilidades y sus límites, para ganar comprensión sobre ellos. Heredan de la tecnomeritocracia su pasión por la tecnología y el sistema de mérito o reconocimiento -utilizan *nicks* o nombres en clave, pero éstos no constituyen una identidad secreta-. Al trabajar desde ordenadores personales y no necesariamente vinculados a instituciones, cabe entender sus aportaciones no como *pilares* de Internet, pero sí en clave de perfeccionamiento del sistema. Son, además, el eslabón que vincula a la comunidad científica (se rige por sus reglas propias en proyectos de investigación a medio y largo plazo) con el resto de la sociedad (que necesita a desarrolladores o probadores de software encaminados a fines no científicos).

El *hacker* mantiene el ideal comunitario en lo que se refiere al compartir lo descubierto, pero su carácter libertario los convierte en una comunidad con una originalidad propia: los *hackers* buscan «libertad para crear, libertad para absorber los conocimientos disponibles y libertad para redistribuir dichos conocimientos»<sup>167</sup>. Si la comunidad científica orienta su creatividad en proyectos a medio-largo plazo y mantiene vínculos institucionales, la comunidad *hacker* fomenta formas de creatividad más informales, sorprendidas, ociosas<sup>168</sup>, situando como límite de la propia libertad la creatividad misma<sup>169</sup> y en lucha abierta contra

---

<sup>167</sup> *La galaxia Internet*, 62.

<sup>168</sup> El creador de FIDO reconoce que en el origen de FIDONET -la idea era enlazar varios *Bulletin Board System* (BBS)- su objetivo era: «ver si esto se podía hacer, simplemente por placer, como hacen los radioaficionados. Pero en seguida resultó ser algo útil». JENNINGS, T., «History of FidoNet. Part 1», en: <http://www.wps.com/FidoNet/source/Fido-FidoNet/fhist.html>.

<sup>169</sup> Uno de los *hackers* más prestigiosos de Internet y fundador de la Free Software Foundation, Richard Stallman, volcó este comentario en Internet al crear GNU como alternativa al UNIX que dejó de ser libre:

«Unix libre!

Iniciado este día de Acción de Gracias voy a escribir un software completo y compatible con Unix llamado GNU (Gnu's Not Unix) y lo doy libremente a todos los que quieran utilizarlo. Contribuciones de dinero, programas y equipos son muy necesitadas [...]

¿Por qué quiero escribir GNU?

Considero que la regla de oro exige que si a mí me gusta un programa, debo compartirlo con todos aquellos a quienes les gusta. En conciencia, no puedo firmar un acuerdo de confidencialidad o de licencia de software.

Para que yo pueda seguir usando los ordenadores sin violar mis principios, he decidido reunir suficiente software libre para no tener que utilizar el no libre [...]» (STALLMAN, R., «Original announcement of the GNU project», en: <http://www.gnu.org/gnu/initial-announcement.html>, 27 de septiembre de 1983).



las leyes que coartan o impiden la extensión del conocimiento a la comunidad humana. Juegan con la tecnología por el mero jugar mismo, del modo eminentemente creativo en que nosotros hemos definido el juego. El desvincularse de las instituciones -militares, gubernamentales, empresas privadas- que practicaron enérgicamente los *hackers* supuso una afirmación explícita del valor de juego cuya estructura (en su sentido eminente) era implícita en la cultura tecnomeritocrática.

La libertad adquirida del *hacker* reafirma las posibilidades lúdicas de su acción, lo que le permite mayores posibilidades creativas capaces de proporcionarle más gozo. Recordemos que su búsqueda de libertad no es un valor absoluto, sino que está orientada a potenciar su actividad creadora. Esta acentuación de la libertad para crear y para compartir, de crear mundo con el compañero, confirma el universo tecnomeritocrático y añade creatividad y gozo internos, mayor unidad afectiva y efectiva mediante la vinculación más sólida entre los *jugadores*<sup>170</sup>.

La libertad de espíritu del *hacker* y su generosidad en el compartir tiene su expresión muy especialmente en el uso compartido de la red, como *campo de juego común*, y de sus recursos, así como en el movimiento de código abierto y del *copyleft*. De ahí que la mayoría de *software libre* funcione muy bien con Linux y que éste sea uno de los sistemas operativos más fiables para Internet. Las exigencias de generosidad, apertura, entrega y confianza tienen su recompensa en el alto grado de creatividad y gozo que alcanzan los *hackers* y en el reforzamiento

---

Una regla de oro que nos habla del *bien como difusivo de sí* y que tiene que ver mucho son ese mandato evangélico de tratar a los demás como te gustaría ser tratado a ti. En la *web* que contiene dicho mensaje aparecen también los principios que rigen el proyecto:

«El acto fundacional de amistad entre programadores es el compartir programas; ahora las licencias de marketing prohíben a los programadores tratar a otros como sus amigos. El comprador de software debe escoger entre la amistad y la obediencia a la ley. Naturalmente, muchos deciden que la amistad es más importante [...]

Al desarrollar y utilizar GNU en lugar de programas propietarios, nosotros podemos ser hospitalarios con todos y obedecer la ley. Además, GNU sirve como ejemplo para inspiración y bandera para conminar a otros a unírsenos a compartir. Esto puede darnos una sensación de armonía que es imposible cuando utilizamos software que no es libre, porque para cerca de la mitad de los programadores con quienes hablo, esto es un motivo de felicidad importante que el dinero no puede reemplazar» (STALLMAN, R. «Manifiesto». En:

<http://www.gnu.org/gnu/manifiesto.html>.)

<sup>170</sup> Cf. HUIZINGA, *o.c.*, 26.

de la unión afectiva y efectiva -de la amistad- entre los miembros de la comunidad. Frutos de una *lógica del don* que bien podríamos aprender en otros órdenes de la vida pública. Además, fueron vínculo entre los científicos y el siguiente estrato que hizo su aparición y dejó su sello en Internet: la cultura comunitaria.

Si de la cultura tecnomeritocrática subrayamos la vinculación a un bien común y la recuperación de un espacio de aparición, ambos aspectos permanecen en la comunidad *hacker*, si bien en ellos el peso lúdico y ocioso (incluso el valor de la belleza en el *jugar* y en el desarrollo del software) cobra una especial importancia. De esa actitud nacen frutos como el disfrute de la propia creatividad y libertad, el reconocimiento y la promoción personal y mejoras de valor incalculable para la comunidad (como la aparición de LINUX), además de revelarse como una buena gimnasia para el desarrollo de las posibilidades creativas de Internet.

Manuel Castells considera que la configuración de la cultura de Internet debe mucho a las comunidades virtuales fundadas no ya por los académicos, sino por usuarios con limitados conocimientos tecnológicos:

«Así, mientras la cultura hacker proporcionó los fundamentos tecnológicos de Internet, la cultura comunitaria configuró sus formas, procesos y usos sociales»<sup>171</sup>.

Las comunidades virtuales nacieron muy vinculadas al mundo de la contracultura, e incluso algunos de los primeros *hackers* provenían de ese tipo de movimientos: Tom Jennings fundó FIDONET con un diseño que descansaba «sobre unos principios sociales anarquistas»<sup>172</sup>; Richard Stallman fundó la Free Software Foundation en nombre de la libertad de expresión; Mitch Kapor, inventor de Lotus y desde el 2002 inmerso en la creación de un programa de correo electrónico-mensajería-agenda de código abierto llamado Chandler, era maestro de meditación y en su página profesional<sup>173</sup> se define como activista y filántropo.

---

<sup>171</sup> *La galaxia Internet*, 69.

<sup>172</sup> JENNINGS, T., «Fido and Fidonet», en <http://www.wps.com/FidoNet>.

<sup>173</sup> «Mitchell Kapor Biography». En: <http://www.kapor.com/homepages/mkapor/bio0701.htm>

Los creadores de la sociedad virtual dieron pleno sentido a la comunicación horizontal. Ésta ya se daba entre los científicos y entre los *hackers*, pero, una vez en la red, las desigualdades entre quienes allí interactúan son menores que las desigualdades que se dan entre esas mismas personas en las comunidades reales. Así, la comunicación horizontal entre hackers -como la propia de los compañeros y amigos- resultó menos innovadora que la comunicación horizontal entre los estratos sociales reales: la realidad de que un mendigo y un concejal puedan coexistir y comunicarse en la red<sup>174</sup>. El valor de la comunicación horizontal y de la integración que eso genera, queda instaurado para siempre.

Los pioneros de la comunidad virtual mostraron también el camino para todos aquellos que necesitan un espacio de aparición y un lazo interpersonal en torno a un tema determinado, por peregrino que pueda parecer. Internet se consolidó, gracias a ellos, en un espacio de aparición accesible a todos. Volveremos sobre este tema al reflexionar sobre la comunicación pública en Internet.

### B) Las reglas del juego

Las cuatro reglas del juego ya apuntadas son: una comunicación horizontal, la autoridad reconocida por la comunidad como consecuencia del mérito al servicio del bien común, un fuerte sentido comunitario y proporcionar un espacio público de aparición. Las comentaremos en ese orden.

El repaso a la cultura tecnomericocrática nos revela cómo Internet nace como un medio de comunicación que no es desarrollado ni implementado como un *medio para* ejercer influencia o control social controlado por unos pocos (como ocurre con la prensa de masas, la radio y la televisión) sino como un *medio en* el que una comunidad de iguales busca comunicarse, comprenderse y compartir conocimiento y experiencias, un medio capaz de unir afectiva y efectivamente a

---

<sup>174</sup> Esta anécdota está recogida por FLICHY en un estudio sobre una experiencia de democracia local electrónica llamada PEN. *O.c.*, 112-114.

personas situadas en cualquier lugar del mundo en proyectos de mutua colaboración.

Esta forma de comunicación horizontal, entre iguales, corrige las asimetrías propias de la sociedad de masas y devuelve el protagonismo a cada hombre, cuyo papel en el mundo virtual depende en buena medida de sí mismo, y no de estructuras sociales y comunicativas donde es tratado no sólo de forma anónima, sino también pasiva, y no se le exige más responsabilidad que la aceptar lo que las estructuras imponen.

Aunque las actitudes de quienes se interrelacionan siguen llevando el peso del éxito en la interacción, la propia estructura de Internet tanto en aspectos así buscados por quienes la crearon como en otros colaterales<sup>175</sup>, facilitan en algunos aspectos el cumplimiento de las exigencias del encuentro, así como las condiciones materiales (vertebración de procesos mediados por la tecnología) que la hacen posible. Como sabemos, la tecnología que utilizamos condiciona el modo en que conocemos y nos comportamos, por que esa facilitación estructural no es un valor desdeñable. Por eso, a las actitudes de los fundadores de Internet (verdaderos artífices del éxito de este medio de comunicación) conviene añadir que supieron articular estructuras mediacionales (relacionales) que facilitan, por sí mismas, la comunicación horizontal y los beneficios que de ella resultan.

La segunda regla del juego consiste en que la autoridad en Internet no viene dada por estructuras o relaciones establecidas cuyo control se nos escapa y respecto del que nada podemos hacer. Si todas las personas que interactúan son inicialmente respetadas por igual (en cuanto que la propia estructura facilita que nadie sea silenciado, prejuizado o acallado), la autoridad es concedida por la comunidad a aquel capaz de hacer aportaciones valiosas y efectivas en beneficio de la comunidad. Cualquiera, por lo tanto, que tenga algo que aportar, siempre podrá

---

<sup>175</sup> Aunque volveremos sobre ello, podemos adelantar aquí cómo la mediación tecnológica evita el ruido interno (en forma de prejuicios o de algunas disfunciones psicológicas) que sin embargo está presente en la mediación cara a cara. En Internet, el *otro* es un nombre al que conozco por lo que aporta y dice, no por su raza, edad, aspecto, etc.

hacerlo. Que su propuesta sea aceptada o no sólo depende de la virtualidad de la misma y de su capacidad para plantearla del modo más conveniente.

Está en la mano de cada sujeto que interactúa invertir el tiempo necesario para articular adecuadamente lo que quiera decir o para *escuchar* e interpretar adecuadamente las aportaciones del resto de la comunidad pero, de nuevo, la mediación que opera Internet facilita ambas cosas según las herramientas que utilicemos<sup>176</sup>.

Esta forma de gestionar la autoridad encierra las ventajas e inconvenientes de toda organización comunitaria, pero se muestra especialmente flexible para que brote lo mejor de cada uno (por las cuestiones motivaciones que implica la posibilidad de una participación efectiva) y para cambiar de rumbo (o de fuente de autoridad) cuando algunos caminos se muestran equivocados. Por otro lado, sin embargo, como en toda situación en la que el hombre no está en presencia de otros hombres, exige mayor compromiso personal que otras formas de colaboración presenciales.

La autoridad viene definida, por lo tanto, por una *lógica del don* que supone el reconocimiento de aquellos que más contribuyen al bien común, aportando de forma libre y gratuita los bienes inmateriales (culturales, ideas, software, apoyo, etc.) y algunos materiales (servidores interconectados y ancho de banda, entre otros) de los que disponen en beneficio de toda la comunidad vinculada. Los mismos miembros de dicha comunidad toman esos mismos bienes, los usan y difunden libremente, los mejoran y los distribuyen de nuevo, etc.

Resulta esencial atender, por otro lado, a qué *pone en común* la comunidad de personas vinculada. La tecnología, por sí misma, ni orienta las interacciones al bien común, ni convierte la comunicación en una acción orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración ni es capaz de juzgar en qué

---

<sup>176</sup> El trabajo cooperativo asincrónico en red, por ejemplo, permite que invirtamos menos tiempo real que en una reunión presencial (como suma de los tiempos de todos los convocados) al tiempo que permite que todo el mundo diga lo que tenga que decir, y que todo el que quiera escuchar, interpretar o reflexionar sobre algo se tome el tiempo para hacerlo.

medida lo puesto en común es bueno. Dicha labor, que ciframos nosotros en las exigencias de la comunicación, está siempre en los sujetos que interactúan y deberá atenderse a esto en los análisis de campo de las realidades interactivas concretas que quieran ser estudiadas.

La tercera regla del juego, íntimamente vinculada con la anterior es que ha de primar el sentido comunitario sobre el éxito personal. También hay factores estructurales que facilitan esta posibilidad: en Internet, todo es de todos; y cualquier aportación circunstancial es ya una aportación para la comunidad en general sin pérdida material de quien lo aportó y con ganancia como reconocimiento por su aportación. Bien es cierto que a esta característica le acompaña una disfunción importante: la sobreinformación, la saturación y la convivencia no jerarquizada de aportaciones desiguales. Pero las soluciones implementadas en este sentido (páginas especializadas, buscadores cada vez más precisos, portales de referencia, gestores de contenidos y hasta filtros automatizados) hacen que esta disfunción (siempre inevitable) sea tolerable.

En todo caso, el cumplimiento de esta regla del juego depende, muy especialmente, de los sujetos que interactúan, tanto por la propia responsabilidad personal como por la corrección pública (fraterna unas veces, contundente otras) de la comunidad a los sujetos que rompan dicha regla del juego. Cabe destacar que esta tendencia a lo comunitario es purificadora de los egoísmos individuales (tal y como sostiene Mounier) y que en Internet ejerce una influencia poderosa. Esto puede constatarse incluso en los *hackers* (que no *crackers*), cuya tendencia natural a exaltar la libertad personal no les resta a su recto sentido del respeto a la comunidad y a la autoridad concedida y al deber de ofrecer desinteresadamente sus descubrimientos a la comunidad. Aunque los ejemplos más contundentes los encontramos en las comunidades de científicos y en las comunidades virtuales consolidadas.

Por último, aunque creemos que esta regla mide y orienta a las otras tres, Internet es, fundamentalmente, un espacio público de aparición. Lo que comparte e

impulsa el sentido comunitario de los tres estratos mencionados no es la procedencia ideológica, ni los intereses particulares de las mismas, sino que son expresión de la necesidad de quienes las integran de recuperar un espacio de encuentro común (del que carecían por limitaciones puramente geográficas o por lo poco extendidos de sus intereses) en el que proyectar y promocionar una dimensión de su persona, en el que organizarse, formarse, enriquecerse o incluso convertir su acción en influencia pública, procurándose un *espacio de aparición* en el mundo real.

La finalidad original de los padres fundadores era cambiar el mundo gracias a la colaboración entre los hombres y los ordenadores. La utopía tecnología a la que esto apunta plantea, sin duda, muchas cuestiones de fondo. No obstante, la propia apertura, flexibilidad y generosidad de los propios padres fundadores (en su ánimo y en modo de configurar la tecnología, abierta a los no iniciados) ha convertido esta finalidad en una más entre la enorme pluralidad de objetivos que las diversas comunidades virtuales pueden plantearse. Lo que ha quedado como regla general es que en cada espacio público de aparición la finalidad del mismo ha de quedar apuntada y, quien sea ajeno a dicha finalidad (o la use como medio para otros fines personales) ha de ser convenientemente amonestado por la propia comunidad.

Dicha pluralidad, en sí misma un valor, puede degenerar en vandalismo, en el sentido de que los objetivos que determinados espacios de aparición persigan sean claramente inmorales, lesivos para muchas personas y para la comunidad humana en su conjunto. Desde nuestra perspectiva, una finalidad no edificante excluye a estos espacios de poder ser considerados *lúdicos* o lugares de encuentro, y las interacciones allí sostenidas, más que comunicativas, son manipuladoras. El modo, además, de atajar este tipo de iniciativas, no es sencillo. A los problemas teóricos clásicos (derecho a la información, libertad de expresión, dignidad de la persona, etc.) se suman los técnicos (la facilidad para que aparezcan estos espacios y el difícil control sobre los mismos) y la ausencia de un derecho común

(internacional) que pueda perseguir más allá de las fronteras clásicas estos delitos, cuya des-localización geográfica sirve de subterfugio.

A pesar de todo esto, la legítima participación en el espacio público (ante la comunidad humana en sentido amplio) perdida durante el auge de la sociedad de masas y demandada por Arendt para que el hombre pueda superar la alienación estructural a la que nos somete la sociedad moderna, es, a nuestro juicio el factor determinante del éxito social de Internet.

La posibilidad de aparecer en el espacio público es fuente de motivaciones para la participación social y para fomentar el vínculo de solidaridad en la acción creativa (la que suma al bien común) gracias al reconocimiento por parte de la comunidad de dicha acción. Sólo en la acción, el discurso, el juego libre y el ocio desinteresado en el seno de una comunidad humana es posible la presentación de la persona en su vocación y dimensión únicas. La acción personal está vinculada a la esfera pública no sólo por su necesidad de reconocimiento, por la brillantez y el honor que son alicientes de un mayor compromiso en la interacción social, sino por la misma vocación comunitaria del hombre, que no se agota en el seno del trabajo y la familia.

Internet hace posible o incrementa para muchas personas las virtualidades del juego y el ocio como actividades lúdicas y como espacio de aparición que Huizinga considera fundamentales para el desarrollo de la persona<sup>177</sup>. Internet hace posible o incrementa la acción y el discurso en el ámbito público que Arendt considera fundamental para el desarrollo de la vocación<sup>178</sup>. Ambos mundos habían quedado mermados u oprimidos con el auge de la sociedad de masas y las actuales estructuras económicas y sociales (en contra del aparente régimen de libertad que representan) tampoco parecen garantizarlas<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> HUIZINGA, *o.c.*, 88-89.

<sup>178</sup> *La condición humana*, 59-67 y 200-205.

<sup>179</sup> HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, 43-44.



Recuperar el espacio público de aparición es, a nuestro juicio, la clave que explica el desarrollo y el auge de Internet, por lo que resuenan en su historia gritos a un tiempo libertarios y comunitarios y por lo que la inmensa mayoría de las personas que utilizan Internet, en diversos grados y compromisos y en diversas vertientes de su personalidad, hacen allí su aparición. Creemos además que esta razón sostiene a las anteriores. Alimentar un espacio público de aparición exige alimentar la dimensión comunitaria (la atención a los demás y la donación e los propios bienes inmateriales), exige la vinculación en proyectos comunes y el reconocimiento de quienes más aportan a ellos y exige abrir la posibilidad de participación creativa a quien quiera formar parte de ese espacio.

A nuestro humilde juicio, creemos que ésta es la razón por la que Internet ha llegado a millones de personas, se ha convertido en el medio de comunicación social con más proyección y futuro y se ha llenado de contenido e interacciones, ampliando su densidad de sentido hasta ser fuente de transformación social y empresarial, así como un medio eminente en que el hombre puede encontrar un espacio público y lugar promoción personal.

#### C) Nuevas reglas y viejos usos (el auge de los emprendedores)

Buscamos en las palabras que siguen un doble objetivo. Por un lado, arrojar luz sobre los porqués del éxito o fracaso de los proyectos empresariales en Internet. Por otro, expresar cómo las claves del éxito como emprendedor se encuentran en comunión no sólo con las nuevas reglas del juego de Internet, sino también con algunas de las exigencias del encuentro.

Castells entiende que la apertura de Internet desde los tres estratos estudiados - tecnomeritocracia, *hacker* y comunitario- hacia la sociedad en general viene de mano de los emprendedores. Debido a la flexibilidad y capacidad interactiva de la red de redes, sus relaciones con el mundo de la empresa han promocionado a ambas en proporciones impresionantes:

«De hecho, más importante que el dominio de Internet por parte de la empresa en este principio de siglo es la clase de empresa que Internet ha permitido desarrollar. No sería exagerado decir que Internet ha transformado el mundo de la empresa, tanto como éste ha transformado a Internet»<sup>180</sup>.

Puestos a enfrentar a Internet y al mundo de la empresa en términos bélicos de *dominio*, nosotros diríamos, más bien, que los dioses parecen sonreír al primer bando. Es cierto que Internet crece en número de usuarios y en capacidad de servicios a un ritmo desconocido para cualquier otro medio de comunicación<sup>181</sup> y que eso se debe al desembarco del mundo de la empresa y los negocios en la red de redes. Sin embargo, al menos por ahora (los dioses son caprichosos), no es la lógica del negocio la que se ha impuesto a Internet (que sigue funcionando, en lo esencial, según los parámetros que ya hemos identificado), sino que es más bien la lógica de Internet la que ha transformado el mundo de la empresa. Hablamos ya de una Nueva Economía<sup>182</sup> y de la empresa-red<sup>183</sup> y las bolsas más importantes del mundo disponen de un índice especial para los valores tecnológicos.

Ahora bien, el éxito del mundo de la empresa en Internet ha estado marcado por fulgurantes éxitos (algunos de personas particulares sin capital alguno) y sonados fracasos (muchos de ellos, con un capital importante invertido por grandes empresas con sobrada experiencia en otros ámbitos de la comunicación). ¿Cuáles son las claves del éxito? A nuestro juicio, el haber asumido creativamente las exigencias de una interactividad auténtica.

Si la vieja economía podía hacer dinero empleando fórmulas ya gastadas (*argentum parit argentum*, el dinero hace dinero), el éxito en Internet exige asumir las reglas que allí rigen y comprender a quienes allí interactúan. Basta a veces una idea sencilla, y aunque conviene ser el primero en tenerla, la clave es que sea valorada por los internautas como una aportación claramente beneficiosa

---

<sup>180</sup> *La galaxia Internet*, 71.

<sup>181</sup> Castells, *La era de la información*, I, 419-421.

<sup>182</sup> *Ibid.*, I: 111-200.

<sup>183</sup> *Ibid.*, I: 201-254.

para ellos; entonces, los mismos internatutas, se encargarán de publicitarla y garantizar su éxito. La creatividad aparece como exigencia fundamental y valor determinante en el desarrollo empresarial en Internet. Quienes tuvieron ideas innovadoras ajustadas a las posibilidades que ofrecía Internet, y al espíritu de la red, fueron capaces de promocionarse en Internet y de promocionar a ésta, haciéndola llegar al conjunto de la sociedad. Las empresas que vieron en Internet un espacio más donde extender el negocio, sin comprenderlo, perdieron mucho dinero en ella.

Pondremos un ejemplo práctico sobre dos actitudes distintas del mundo del marketing a la hora de enfrentarse con la cultura en red. Los hemos rescatado de entre otros que relata Flichy para ejemplificar los primeros pasos de la publicidad *on line*. Dos abogados usuarios de Internet, L. Canter y M. Siegel, ofrecían sus servicios a personas que necesitaran un permiso de residencia en Estados Unidos. Para ello, enviaron sus mensajes a través de Usenet a varios miles de *newsgroups*.

«Los internautas reaccionaron de forma muy violenta. El buzón electrónico de los dos abogados se saturó inmediatamente de quejas. Un informático realizó un pequeño programa que borró automáticamente las copias del anuncio publicitario en las máquinas de la red»<sup>184</sup>.

Lo que provocó el disgusto de los internautas no fue tanto el uso publicitario de la red como el abuso indiscriminado de sus herramientas. Internet se gesta como un medio de comunicación interpersonal y de intereses comunitarios. Una comunicación masiva y despersonalizada a todo tipo de grupos de interés supone un abuso de los medios disponibles, una apropiación indiscriminada y brutal de unos medios compartidos y de un espacio comunitario para un interés puramente comercial. Fue replicar el modelo de la sociedad de masas y la comunicación vertical en un ámbito donde rige la sociabilidad interpersonal y la comunicación horizontal; fue un intento de primar el éxito personal sin atender a los intereses de la comunidad; fue procurarse un espacio de aparición sin contar lo que ya habitan

---

<sup>184</sup> FLICHY, *o.c.*, 224.

dicho espacio; fue, como dice la gráfica expresión popular, como meter un elefante en una cacharrería.

Lejos de aprender de esta experiencia, Canter y Siegel crearon una sociedad llamada Cybersell especializada en asesoramiento publicitario en Internet y publicaron, meses después de la experiencia relatada, el libro *How to Make a Fortune on the Information Superhighway*<sup>185</sup>. En él, aseguran:

«Algunos individuos de ojos centelleantes que utilizan la Net piensan que el ciberespacio es una comunidad con sus reglas, sus leyes y sus códigos de conducta. ¡No los creáis! El ciberespacio no es una comunidad...»<sup>186</sup>.

El título del libro demuestra cómo hacer dinero dirigiéndose al público empresarial tradicional, pero es en sí mismo una provocación para la comunidad que funda Internet y plantea un enfoque, sencillamente, desacertado. Dudamos mucho que alguien se haga rico siguiendo sus consejos, pues la afirmación que recogemos sólo puede hacerse no ya desde una altísima falta de respeto y de conocimiento de Internet, sino desde un enfoque del marketing que desprecia a las personas a las que se supone que debe comprender. Pero no queremos extendernos en la crítica. Basta constatar que el emprendedor que ha tenido éxito en la red tiene desde el principio una actitud distinta.

En 1993, un año antes de la experiencia relatada sobre Canter y Siegel, Don Peppers y Martha Rogers publicaron un libro titulado *The One to One Future: building Relationships one customer at a time*<sup>187</sup>. Estaban realmente interesados en las posibilidades interactivas que ofrecían los nuevos medios de comunicación y apostaron porque el marketing del mañana debe garantizar un diálogo entre la empresa y el cliente potencial<sup>188</sup>. En esa misma línea, los consultores de

---

<sup>185</sup> CANTER, L. y SIEGEL, M., *How to Make Fortune on the Information Highway*, Harper-Collins, Nueva York 1994. Edición en castellano: *Cómo hacerse rico en las autopistas de la información*, Exitliber SL, Madrid 1997.

<sup>186</sup> *How to Make Fortune...*, 12, citado por FLICHY, o.c., 245.

<sup>187</sup> PEPPERS, D. y ROGERS, M., *The One to One Future: building Relationships one Customer at a Time*, Currency Double day, Nueva York 1993.

<sup>188</sup> Lo cuenta FLICHY, o.c., 248.

McKinsey John Hagel y Arthur Armstrong reflexionan sobre la economía de la red, y lo hacen a partir del estudio de la comunidad en Internet Well. Entre sus reflexiones, destacan que la red plantea una clara revolución en el mundo de la empresa:

«Las comunidades virtuales no son una oportunidad que los directivos podrían tener en cuenta o ignorar: ellas representan un cambio profundo que transformará para siempre el paisaje económico, en provecho únicamente de aquellos que las aborden cara a cara

[...]

Son los clientes los que buscan a los suministradores y negocian con ellos a un nivel de una mayor igualdad gracias a las informaciones de que disponen

[...]

Los directivos no deberán jamás perder de vista el principio según el cual ‘la comunidad va por delante del comercio’, de suerte que la empresa tenga bien fijos los intereses de los miembros y sus relaciones mutuas»<sup>189</sup>.

Los emprendedores de éxito en Internet no trasladaron el mundo de los negocios a la red, sino que, estudiando la red, descubrieron todas las potencialidades que ésta podía tener en una vinculación creativa con el mundo de los negocios y con la sociedad en general:

«La cultura emprendedora, como dimensión esencial de la cultura Internet, tiene una característica histórica nueva: hace dinero de las ideas y mercancía del dinero, de modo que tanto la producción material como el capital dependen del poder de la mente. Los emprendedores de Internet son más creadores que hombres de negocios y están más cerca de la cultura de los artistas que de la cultura empresarial tradicional»<sup>190</sup>.

La característica del emprendedor en Internet no es, pese al tópico, el del loco arriesgado que se juega todo en una idea descabellada. Por el contrario: «Lo que se hacía y se hace es vender ideas a los capitalistas de riesgo consiguiendo así los recursos para transformar dichas ideas en empresas»<sup>191</sup>. Tampoco son ingenieros o expertos en informática, ni son innovadores en el sentido tecnológico. Sólo lo

---

<sup>189</sup> HAGEL, J. y ARMSTRONG, A., *Negocios rentables a través de Internet*, Paidós, Barcelona 1999, 5, 26 y 199.

<sup>190</sup> *La galaxia Internet*, 75-76.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 72.

son desde el punto de vista empresarial o social: ven oportunidades de negocio o servicios que pueden ser provechosos para la sociedad. Consiguen el dinero de otros y configuran una empresa; después, según la viabilidad del proyecto, venden participaciones o no a los inversores en la Bolsa.

El emprendedor en Internet, como vemos, no sólo debe su mérito a la interacción creativa que vincula a la sociedad con Internet; sino también a su capacidad para vincular su apuesta personal, primero, con un socio capitalista y, después, con un inversor que compre el proyecto una vez ha alcanzado el valor deseado. La interacción del emprendedor en Internet se configura desde la interacción previa entre tres agentes fundamentales: capitalista, emprendedor, inversor. La nueva vinculación entre dinero y creatividad tiene su plasmación práctica y quizá uno de los ejemplos más palmarios es de la aparición de las *stock options* (opciones sobre acciones) como mecanismo fundamental que vincula a la libertad individual con la capacidad emprendedora.

Frente a la seguridad del conservador que replica modelos de negocio que se han probado exitosos, el emprendedor asume riesgos en nombre de su creatividad; y su actividad puede ser creativa en la medida en que ha comprendido las reglas del juego de Internet. Ha sido flexible para evitar aplicar modelos preconcebidos, ha escuchado y comprendido las claves del mundo en el que se metía y ha sabido responder a las inquietudes y necesidades de las personas que lo conforman. Además, sabido ver en Internet no un *medio para* extender o apoyar su negocio en el mundo real, sino un medio cuyas aportaciones estructurales no sólo permiten mejorar los viejos usos, sino que plantea nuevos retos y abre nuevas posibilidades interpersonales, políticas, culturales y sociales. De este modo, han ayudado a la transformación del mundo real. Cumpliendo las exigencias de una auténtica interactividad han obtenido frutos emergentes, socialmente creativos, esperables por haber cumplido dichas exigencias<sup>192</sup>.

---

<sup>192</sup> Es difícil saber en qué medida los emprendedores tienen como primera motivación hacer dinero o servir a la comunidad y, en cualquier caso, no cabe generalizar. En ocasiones, el éxito empresarial puede ser fruto del servicio a la comunidad (lo que cabe leer bajo la lógica del don) y, otras veces, de saber mirar a las necesidades reales de las personas y a las condiciones de ese medio de comunicación para hacer negocio sin explotar a los internautas, si bien lo segundo no

En todo caso, debemos distanciarnos de quienes piensan que esta mentalidad emprendedora es obra de Internet. Es cierto que el espíritu originario de Internet tiene mucho que ver, pero éste puede perderse. Es cierto también que la estructura material y los procesos en Internet han tenido un peso importante para que viejas formas de negocio no pudieran triunfar, y para que los emprendedores sí pudieran hacerlo de forma mucho más sencilla que en las estructuras y reglas del juego de la sociedad previa a la aparición de Internet. Pero también lo es que emprendedores ha habido siempre y, muchos de ellos, son precisamente el origen de esa clase burguesa y conservadora de lo que hoy llamamos *viejos negocios*. Igual que del origen de la nobleza y de su decadencia, podemos hablar del origen de la burguesía y de su decadencia (al menos, en lo que se refiere a su *aterrizaje* en la red). Internet ha sido un cauce más (como fue el descubrimiento de América, por ejemplo) para que el auténtico emprendedor, sin más respaldo que sus capacidades creativas, inaugure proyectos atrevidos y de gran fecundidad no ya económica, sino social.

No cabe, por tanto, hablar de dos tipos de hombres de negocios (vieja y conservadora burguesía y nuevos y jóvenes emprendedores) sin caer en un maniqueísmo no exento de ideología. Sí cabe hablar de dos actitudes en el hombre de la empresa. La primera (en comunión con las exigencias de una interactividad auténtica), donde lo esencial es la creatividad personal orientada a generar creatividad social; la segunda, donde prima el capital y la replicación de modelos de éxito. Si la segunda está muy presente hoy en nuestro mundo es por haber replicado acríticamente los modelos que inventó hace siglos la primera y que hoy se han transformado en estructuras sociales donde el protagonismo de la persona es poco importante. Y, por esas mismas razones, la segunda se ha estrellado en Internet, mientras que la primera encuentra en Internet grandes posibilidades de éxito con menos recursos de los que exige el negocio tradicional.

---

cabe bajo la lógica económica del don (presente en las otras tres comunidades que fundaron Internet), sí es una actividad legítima y conforme a los criterios de una sana interactividad, en la medida en que ofrece un servicio a cambio de una retribución legítima.

### 4.3. Medios expresivos: la interacción del hombre con Internet

La expresividad de Internet en cuanto que instrumento se muestra en la *interface*, el conjunto de elementos físicos de presentación de la red en una terminal mediante los cuales el usuario interactúa con Internet: el teclado, el monitor, el ratón, etc. Son, en cierto sentido, el *rostro* de Internet y el elemento directo que media las relaciones del internauta tanto con los programas y contenidos de la red como con otros internautas.

Pero Internet no sólo ha proporcionado un nuevo medio para comunicarnos con las formas de expresión aparecidas anteriormente (el lenguaje, la imagen, el sonido, la palabra...) sino que ha transformado en parte los productos expresivos al articularlos en lo que ha dado en llamarse hipermedia, que es la articulación expresiva de contenidos más extendida en la World Wide Web y la de más proyección, según los expertos de la era de la información<sup>193</sup> y según también algunos filólogos<sup>194</sup>.

Recordemos que nuestro acercamiento a estas cuestiones pretende dar una explicación cabal del porqué del éxito o fracaso de algunos planteamientos, lo que a su vez nos ofrece claves para apuntar líneas de investigación específica capaces de ofrecer frutos valiosos para el desarrollo adecuado de estas tecnologías.

#### A) Las interfaces

«¿Por qué me resulta tan duro apartarme de la pantalla? Las ventanas en el escritorio de mi ordenador me ofrecen capas de material al que tengo un acceso simultáneo: notas de campo, [...]. Cuando escribo en el ordenador, todo esto está presente y el espacio de mi

---

<sup>193</sup> *Inteligencias en conexión*, 111-129; *La era de la información*, I, 228-232.

<sup>194</sup> MORRÁS, M., en el prólogo a: VOUILLAMOZ, N., *Literatura e hipermedia*, Paidós, Barcelona 2000, 11-13.



pensamiento parece de alguna manera ampliado. La muestra dinámica y por capas me da la sensación reconfortante de que escribo en conversación con mi ordenador»<sup>195</sup>.

Sherry Turkle<sup>196</sup> es profesora de Psicología de la Ciencia en el MIT y especialista en las relaciones entre el hombre y los ordenadores. Debido a la definición de conceptos que hicimos en el Capítulo II, cabe decir que la sensación, sin duda reconfortante, de Turkle cuando escribe en su ordenador nosotros no la consideramos *conversación* -pues el ordenador es incapaz de presenciar y comprender a la doctora-, pero, evidentemente, responde a una auténtica interacción con él -mediante la interfaz- en la que ordenador y persona son modificados y promocionados creativamente.

En la medida en que Turkle tuviera presente en su pantalla contenidos elaborados por otras personas, sí podríamos hablar de comunicación en sentido auténtico, tal y como la entendimos en nuestra propuesta, al haber al menos dos sujetos intencionalmente presentes y orientados al entendimiento, la comprensión y la colaboración. Pero, en este caso, Turkle tiene ante sus ojos sus propias notas sobre su actividad investigadora. Lo que realmente le proporciona el ordenador es una extensión de su memoria, mayor capacidad de reflexión, corrección, proyección de hipótesis e interrelación entre ellas que si tratara de tenerlo todo en la cabeza. La situación no es distinta de la que se encontraba el investigador antes de que existieran los ordenadores, pero tanto en orden al ahorro de tiempo, coste y accesibilidad a los contenidos (procesos), como en orden a las posibilidades creativas, las ventajas de usar el ordenador son notables.

Turkle trata de estudiar la clave del gozo en esta interacción:

«Lo que me atrae del ordenador son las posibilidades de la ‘conversación’ entre las múltiples ventanas en mi pantalla y la manera en que una máquina que es instantáneamente responsiva aplaca mis ansiedades de perfección. Sin embargo, a otras personas les seducen otras cosas. A algunos les cautivan los mundos virtuales que parece

<sup>195</sup> TURKLE, S., *La vida en la pantalla, la construcción de la identidad en la era de Internet*, Paidós, Barcelona 1997, 39-40.

<sup>196</sup> Su página personal en el MIT es: <http://www.mit.edu/~sturkle>.

que se mantienen impolutos por el desorden de lo real. A algunos les cautiva el sentido de construir o fusionar la mente con la mente del ordenador»<sup>197</sup>.

Lo que atrae a Turkle, en efecto, es su modo concreto de promocionar su creatividad y crecimiento personal en un medio que le ofrece muchas posibilidades para perfeccionarse. Lo que seduce a otras personas es lo mismo, aunque a cada uno desde su particular perspectiva.

El mundo de las interfaces es el mundo del rostro, de los sentidos, del tacto, del hacerse materialmente presente el universo de lo superobjetivo en lo objetivo. Nicholas Negroponte (fundador y director del MediaLab del Instituto Tecnológico de Massachusetts) y Derrick De Kerckhove (director del Programa McLuhan de la Universidad de Toronto) coinciden en la cualidad táctil de la interactividad como uno de los elementos fundamentales para comprender la adecuada relación del hombre con la máquina.

Estudiamos en el Capítulo II que el hombre es un compuesto sustancial de materia -cuerpo- y espíritu -inteligencia y voluntad- y vimos cómo la palabra respondía a esa misma estructura: signo -material- y significado y sentido -intangibles-. Por esa razón toda interacción humana nace de lo físico, aunque lo trasciende.

Por lo tanto, lo primero es dar cuenta de la adecuada articulación entre la dimensión física de las interfaces y de la superobjetiva que en ellas se ha de revelar, es decir, de la adecuada articulación entre inmediatez, distancia y presencia.

Negroponte recuerda cómo una separación reinó en los estudios sobre la *interface* durante muchos años:

«Las primeras investigaciones sobre la interfaz hombre-ordenador, realizadas a principios de los sesenta, se dividieron en dos partes que no volverían a reunirse hasta al cabo de veinte años. Una se orientaba hacia la interactividad [facultad espiritual del hombre de

---

<sup>197</sup> O.c., 40.

actuar libremente en vinculación con otra realidad], y la otra se centraba en la riqueza sensorial [necesidad de lo físico]]»<sup>198</sup>.

Conviene ya matizar que si bien la interacción humana tiene en sí misma una dimensión metasensible, identificar las interacciones con lo netamente inmaterial (o espiritual como subjetivo, o como reducible a código binario, en algunos autores) tiene sus riesgos. Toda interacción humana, en cuanto que humana, es *materialmente mediada*, como ya vimos, y luego veremos por qué subrayar esto es importante.

En todo caso, distinguir ambas perspectivas (sin caer en el dualismo) puede resultar pertinente para el conocimiento, la investigación y el avance de las mismas. Las actividades encaminadas a estudiar la interacción dieron origen a un método para compartir los recursos de un ordenador, para comunicarse e incluso para mejorar esos recursos de forma comunitaria y desinteresada. Fueron los orígenes de Internet. La riqueza sensorial supuso la incorporación de gráficos y la investigación del ancho de banda necesario para incorporarlos mediante un uso aceptable de recursos<sup>199</sup>. Eso permitió, en primer lugar, la incorporación a dicho proceso creativo de personas sin formación en informática. En segundo lugar, la posibilidad de desarrollar aplicaciones y generar conocimiento y creatividad en órdenes distintos al estrictamente tecnológico: cultural, social, político, artístico, etc. Desde los años 80 ambas perspectivas colaboran juntas y hoy, especialmente en Internet, parecen realidades inseparables.

Los informáticos prefieren muchas veces la relación *directa* con la máquina, pues con ello adquieren precisión y ahorran recursos. No obstante, como subrayamos, conviene recordar que esa relación no es estrictamente directa, sino *mediada* por los códigos de programación. Ahora bien, esos códigos, para ellos, transparentan y presencian la misma intimidad de los programas que utilizan. El común de

<sup>198</sup> NEGROPONTE, N., *El mundo digital*, traducción de M<sup>a</sup> Isabel Abdala Basila, Ediciones B, Barcelona 2000, 118.

<sup>199</sup> Cf. NEGROPONTE, o.c., 118-125.

los mortales, sin embargo, necesita de una *interface* más humana. Tal y como ha estudiado Turkle:

«En 1980, la mayoría de los usuarios que hablaban de transparencia se referían a una transparencia análoga a la de las máquinas tradicionales, una capacidad de ‘sacar la capucha’ y fisgonear. Pero cuando, a mediados de los años ochenta, los usuarios de Macintosh empezaron a hablar de transparencia, hablaban de ver sus documentos y programas representados por unos iconos y programas fáciles de interpretar. Se referían a hacer funcionar las cosas sin necesidad de ver los mecanismos internos del ordenador. Esto era en cierta forma paradójico, una especie de transparencia posibilitada por la complejidad y la opacidad»<sup>200</sup>.

Lejos de parecernos paradójico, a nuestro juicio esta lógica obedece, por un lado, al tipo de usuario que se incorpora al uso de los ordenadores (sin conocimientos de programación). Por otro, a que esa complejidad (real en el orden de la programación) se traduce en sencillez en orden a la expresividad y las posibilidades de interacción. A quien no conoce el lenguaje informático, lo *opaco* es, precisamente, ese lenguaje; y, lo transparente, lo que se parece (por analogía) a lo que ya conoce. De ahí el éxito de las *interfaces* que simulan realidades cotidianas cuyo mismo nombre asumen: *escritorio*, *documento*, *papelera*, *portapapeles*, *mi maletín*, etc. Incluso, para quien conoce el lenguaje informático, la complejidad de las operaciones que quiere realizar le lleva, precisamente, a articular medios expresivos que, a pesar de suponer una programación más compleja (y mayor inversión de recursos materiales) facilitan mucho la interacción entre el hombre y la máquina.

Esta forma de *distancia* respecto del código propio del ordenador se traduce, para informáticos y profanos, en una mayor *presencialidad* que incrementa las posibilidades de interacción fecunda. Las pantallas e imágenes que *velan* los códigos del ordenador, sin embargo, *transparentan* la realidad que está detrás de los mismos códigos. Precisamente por la necesidad de hacer presente el problema y sus soluciones en el ordenador, es fundamental que las *interfaces* faciliten al

---

<sup>200</sup> La vida en la pantalla, 55.

usuario ese hacerse transparentes, invisibles, para que éste pueda acceder en un modo de presencia indirecta, pero inmediata, a la realidad con la que pretende interactuar. Si el usuario anda demasiado ocupado con la configuración de la máquina o el manejo del programa, no podrá trascenderlo para abordar la realidad que verdaderamente le importa.

En este sentido, la relación entre la *interface* y el cuerpo humano se ha convertido en uno de los campos de investigación más sugerentes, incluso, en el mundo del arte. De Kerckhove nos presenta los dos posibles extremos:

«En el arte interactivo, igual que en la tecnología interactiva, las interfaces pueden tomar, al menos, dos direcciones radicales. La primera, cuando la interfaz invade el cuerpo y penetra físicamente en el sistema nervioso humano, la llamo *bionismo*, pero también puede llamarse *ciborgismo*. En el segundo caso, no es la interfaz lo que invade el cuerpo, sino que la mente se convierte en su propio interfaz»<sup>201</sup>.

Un modo de interacción supone que el cuerpo humano -especialmente el sistema nervioso- es modificado como un medio de interrelación con otras máquinas. El ejemplo paradigmático que este autor canadiense nos ofrece de *bionismo* es el del artista australiano Sterlac:

«Sterlac combina en sus obras sensores y efectores biológicos y técnicos. Mediante sensores colocados en sus brazos, piernas y pecho, controla la manipulación de grandes robots industriales directamente desde sus propios impulsos nerviosos»<sup>202</sup>.

En la idea de este artista está abandonar las interfaces naturales del hombre -la palabra, las manos, los gestos- por el propio sistema nervioso humano. La idea de fondo es que el cuerpo humano es un objeto que se queda obsoleto, ante las posibilidades que ofrece la nueva tecnología de vincular directamente los impulsos nerviosos con las máquinas.

---

<sup>201</sup> *Inteligencias en conexión*, 62.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 62-63.

Del otro extremo, De Kerckhove nos presenta un modo de interacción donde la interfaz no ha de ser una herramienta manejada con las manos, la voz u otros sentidos y movimientos físicos naturales, sino que llegue a convertirse en el propio cerebro:

«Del humilde teclado a los dispositivos de localización ocular y los escáner por ondas cerebrales, la persecución de este máximo objetivo en el desarrollo de las interfaces no ha cesado. No cesará hasta que podamos controlar nuestras extensiones electrónicas únicamente con el pensamiento»<sup>203</sup>.

En el fondo, las dos posturas radicales propuestas por De Derckhove (la *fusión física* y la *fusión mental*), como sucede a veces con los extremos, se tocan: ambas pretensiones, en una carrera por hacer transparentes, sencillas e invisibles a las interfaces, por suprimir barreras para la comunicación entre el hombre y la máquina, terminan por proponer que el hombre abandone sus medios naturales de interacción (las manos y el rostro) y que se *fusiones*, en cierto modo, con la máquina.

Estas apreciaciones de De Kerckhove, controvertidas y discutidas en el propio mundo tecnológico, llevadas al extremo, chocan con lo aprendido en nuestra investigación. La debilidad del *bionismo* ejemplificado por las experiencias de Sterlac se debe a la concepción del cuerpo humano como un instrumento del que el hombre puede disponer como objeto, como algo ajeno, distante, extraño a él o, incluso, prescindible. La propia idea de que el cuerpo humano quede *obsoleto* es toda una provocación. Hasta hoy, las formas *ciborg* que se han desarrollado con éxito (por ejemplo, en el ámbito de la tele-medicina), lejos de suplantarse la actividad corporal, son una extensión de la misma. Sólo en la medida en que la máquina *imita* al cuerpo humano puede plantearse una interacción fecunda. Evitar el *reduccionismo* respecto del propio cuerpo (y propiciar, más bien y en sentido análogo, su *extensión*) ha sido hasta ahora (y lo será, salvo que nuestra reflexión antropológica esté radicalmente equivocada) la mejor forma de vertebrar la relación entre el hombre y la máquina.

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, 62.

La debilidad de la propuesta de que las *interfaces* fundan mente y máquina (el aparente camino inverso al anterior) nos parece igualmente equivocada. De Kerckhove iguala el teclado del ordenador y el escáner de ondas cerebrales, situándolos en el mismo plano<sup>204</sup>. Nosotros consideramos que no es así. En el caso del teclado, del monitor, del ratón, la interfaz sigue ahí delante del hombre, frente a él, de forma que el hombre puede entrar en juego con ella. La pretensión final de De Kerckhove sería que la mente humana misma fuera la interfaz. Es decir, plantea como el ideal de interfaz la anulación de esta, la fusión *espiritual* entre el hombre y la máquina. Esta fusión anula la distancia de perspectiva necesaria para fundar un encuentro, anulando las posibilidades creativas de los agentes y empobreciéndoles a ambos.

Si el hombre inventa la escritura, o si a Turkle le resulta tan fecunda su interacción con el ordenador es, precisamente, por la posibilidad de objetivar el pensamiento, de ponerlo delante de sí, de tomar *distancia de perspectiva* frente a él. Si bien podemos dudar de que algún día, efectivamente, las máquinas puedan responder a órdenes emitidas por nuestros estímulos cerebrales, de lo que no dudamos, en ningún caso, es de que mientras dura esa *fusión* nos resultará imposible tomar la *distancia de perspectiva* adecuada respecto de la propia máquina, empastándonos con ella y anulando nuestra capacidad reflexiva. La forma de conocimiento humana (inmediata-indirecta) exige de la articulación entre intuición y discurso, y el valor imprescindible del discurso es precisamente la objetivación (que no *objetivización*) de la intuición.

Aun cuando la interfaz no desapareciera y fuera estrictamente sensorial y no física (al modo en que lo simulan algunos entornos de realidad virtual), eso nos dejaría indefensos y menesterosos respecto del mundo *real*, más unidos a una máquina y más distantes del entorno. Pero, ¿no era la finalidad de la técnica hacer el mundo más habitable? Los entornos de realidad virtual tienen su particular sentido en un contexto determinado, pero caminar en la dirección de un abandono sistemático

<sup>204</sup> *Ibid.*, 62.

del mundo real por un mundo virtual no puede sino extrañar (alienar) nuestra propia naturaleza humana.

Martin Heidegger, en su reflexión sobre la técnica, ya preveía los excesos de la época técnica e insistió en poder mantener siempre la debida distancia respecto de ella:

«Podemos, ciertamente, utilizar los objetos técnicos y no obstante, pese a su conveniente utilización, mantenernos tan libres de ellos como para conservar en todo momento la distancia debida. En nuestro uso de los objetos técnicos podemos tomarlos tal como es necesario tomarlos. Mas al propio tiempo podemos dejarlos estar en sí mismos como algo que no nos atañe en lo más íntimo y propio. Podemos decir ‘sí’ al ineludible empleo de los objetos técnicos, y podemos al mismo tiempo decirles ‘no’, en cuanto les impidamos que nos acaparen de modo exclusivo y así tuerzan, confundan y por último devasten nuestra esencia.

Pero si de este modo decimos simultáneamente sí y no a los objetos técnicos, ¿no quedará entonces escindida e insegura nuestra relación con el mundo técnico? Todo lo contrario. De extraña manera nuestra relación con el mundo técnico se vuelve sencilla y tranquila. Dejamos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo diario y al mismo tiempo los dejamos fuera, es decir, los dejamos estar como cosas que no son nada absoluto, sino que quedan referidas a algo superior»<sup>205</sup>.

Sólo de esta forma al hombre puede guardar una distancia noble (propia de su dimensión contemplativa) respecto de los medios técnicos y el mundo instrumental. La atención de la razón a su dimensión estrictamente instrumental, si bien proporciona en primera instancia un *dominio* del hombre sobre la naturaleza, acaba por *instrumentalizar* al propio hombre (y su racionalidad) bajo la lógica de ese dominio. La *fusión* entre la *interface* y la mente humana, lejos de dotar de poder instrumental la mente, convierte al hombre en instrumento de la máquina.

---

<sup>205</sup> HEIDEGGER, M., *Gelassenheit*, Neske Verlag, Pfullingen 1959, 20. Cita tomada de ACEBEDO, J., *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1999, 73.



En la legítima búsqueda de *transparencia* de las interfaces, la tecnología puede olvidar un principio expuesto sobradamente por nosotros: toda relación implica dos términos que se relacionan y una mediación que permita la adecuada *distancia de perspectiva* para que brote la *presencia* y la posible *interrelación fecunda* entre esas dos realidades. Cuando se suprimen todas las distancias y se funden los agentes, la interacción no es posible, pues los agentes dejaron de ser quienes eran, se perdieron mutuamente en una nueva realidad empastada, empobrecedora.

Las formas de inmediatez que describe López Quintás en su *Triángulo Hermenéutico* nos aclaran la cuestión: la inmediatez que el hombre debe articular con las tecnologías no puede ser una *inmediatez de fusión*, de mero *tacto*, o de *enquistamiento* (sea en el orden del cuerpo, de la mente o de los sentidos); sino que ha de ser una *inmediatez de comprensión* o una *inmediatez de inmersión participativa* (TH: 67). Para que estas sean posibles, ha de articularse un modo adecuado de distancia, bien la *distancia de perspectiva* (distanciamiento físico necesario para ganar una visión integral) o de *libertad espiritual de movimiento*, que exige un distanciamiento de la actitud *dominadora* u *operativa* respecto de lo pensado (TH: 71).

Sólo así puede brotar la *presencia* de *manejo controlado* o de *disponibilidad funcional* respecto de determinadas máquinas en el uso instrumental de las mismas. También la *presencia* de *patentización de lo metasensible a través de lo sensible* en el trabajo intelectual mediado por la tecnología o en la plasmación estética que la propia tecnología puede hacernos sensiblemente presente. Incluso, cierta *presencia envolvente nutricia* que pueden simular determinados entornos interactivos, especialmente los que simulan interacciones con otras máquinas o proporcionan un entrenamiento funcional virtual, como el de los simuladores de vuelo con los que entrenan los pilotos militares en EE.UU. (TH: 72).

La posición de De Kerckhove (muy sugerente y con resultados interesantes, pero que llevada al extremo de la fusión real desemboca en el fracaso práctico o en el envilecimiento de la persona) no es la mantenida por todos los especialistas en

tecnología. Negroponte, otro de los *gurús* de la era digital, propone ideales de interacción con la máquina que no chocan con la tradición filosófica aquí presentada. Para el fundador del MediaLab del MIT:

«El desafío para la próxima década no sólo consiste en hacer pantallas más grandes [...], sino en hacer ordenadores que nos conozcan, que aprendan lo que necesitamos y entiendan lenguajes verbales y no verbales»<sup>206</sup>.

Negroponte entiende que la relación entre máquinas y personas pasa por multiplicar las posibilidades de interacción físicas, no por suprimirlas. Pasa por humanizar el instrumento, en vez instrumentalizar el cuerpo humano. Supone mantener una distancia justa entre los agentes de la interacción que hace posible el encuentro entre ambos potenciando sus posibilidades y evitando reduccionismos. Además, propone una integración de diversos modos de interacción -cuerpo, voz, rostro-, lo que supone un incremento de posibilidades creadoras de altísimo nivel, al entreverar diversos ámbitos dentro del propio producto expresivo. Sin necesidad de entrar en mayores análisis, vemos cómo la propuesta de Negroponte se ajusta más a la configuración de la técnica y la tecnología (como algo cada vez más presente en nuestra vida) en la línea de *humanizarla* o de *habitar* los entornos tecnológicos; mientras que la de De Kerkhove parece más bien destinada a maquinizar al hombre y a instrumentalizar su inteligencia al fundirla con la *instrumentalidad intrínseca* de la propia tecnología.

En esta línea de desarrollar la *interface* centrada en las posibilidades y necesidades del usuario se encuentra también el decálogo de *usabilidad* propuesto por Juan Gili Manzanaro, jefe de Área de Soporte y Comercialización de Telefónica I+D<sup>207</sup>, quien considera varios puntos a tener en cuenta en el diseño de las interfaces, siempre pensando en los potenciales usuarios de la tecnología. Como ya vimos, conviene pensar las cuestiones interactivas en orden a las exigencias de los diversos ámbitos que han de interactuar entre sí. Cuando uno de

---

<sup>206</sup> *El mundo digital*, 114.

<sup>207</sup> GILI MANZANARO, J., «Factores humanos y accesibilidad a la red», 153-154, en BENAVIDES, J., ALAMEDA, D. y FERNÁNDEZ, E. (eds.), *Las convergencias de la comunicación, problemas y perspectivas investigadoras*, UCM, Madrid 2000, 149-161.

esos ámbitos son los sujetos humanos, el módulo de referencia no ha de imponerlo la tecnología, sino las posibilidades reales de las personas que interactúan y, sobre todo, el respeto a su dignidad inalienable (tanto la corpórea como la mental).

Ambas propuestas (Negroponte y Gili Manzanaro) son dos ejemplos (entre muchos) que conectan mejor con las exigencias del encuentro y al respetar la adecuada distancia para lograr la inmediatez de comprensión (al modo de Turkle frente a su ordenador) o de inmersión participativa (al modo de los simuladores de vuelo) que cabe esperar en nuestra relación con los ordenadores. Sin ánimo de ser exhaustivos, creemos haber dado cuenta de la importancia vital de los diversos modos de inmediatez, distancia y presencia sobre los que ha de reflexionarse para encontrar (en cada caso, según objetivos e intereses) las mejores *interfaces* posibles para la adecuada relación entre los hombres y las máquinas.

Así, cabe entender que la tecnología sea *extensión* de nuestras facultades corporales y mentales gracias a las máquinas, pues, al mantener también la debida distancia respecto de las mismas podemos perfeccionar y mejorar las propias máquinas, mejorarnos a nosotros mismos con su uso creativo y, sobre todo, *dejarlas ahí*, con cierta indiferencia, manteniendo nuestra soberanía espiritual, intelectual y física respecto de las mismas, pues sólo esa soberanía es la que nos mantiene como propiamente humanos.

## B) El hipermedia

«La aparición del hipertexto como idea de escritura no secuencial supone un giro fundamental en la interrelación del hombre con el ordenador»<sup>208</sup>.

Comprender en sentido profundo de esas palabras es lo que nos lleva a dedicar un espacio a la interacción del hombre con el hipermedia. Vimos en el Capítulo III que la interacción del hombre con el mundo y con los otros hombres se produce

---

<sup>208</sup> VOUILLAMOZ, N., *Literatura e hipermedia*, Paidós, Barcelona 2000, 41.

en un espacio o medio que es el lenguaje. Los cambios que se producen en el lenguaje son cambios que afectan a nuestra comprensión del mundo.

Los conceptos de hipertexto e hipermedia son acuñados por vez primera en 1965 por Ted Nelson, fundador del proyecto Xanadu, el primero de muchos otros con planteamientos similares hasta la cristalización del más conocido de todos e inventado por Tim Berners Lee, la World Wide Web. En una entrevista en *Le Monde* publicada en 1996 resumía Nelson en pocas palabras ambos conceptos:

«La explicación más breve del hipertexto sería “escritura no secuencial”, o no lineal. Si se une a imágenes y sonidos, se convierte en hipermedia. Pero eso no es todo. El hipertexto debe permitir sobre todo el libre movimiento del usuario. Esto es lo esencial»<sup>209</sup>.

El nombre de Xanadu no es una elección baladí, hace honor al poema de S. T. Coleridge *Kubla Khan* o *A Vision in a Dream*. En dicho poema Coleridge describe Xanadu como un lugar de oriente donde fue construido un palacio de ensueño inundado de sensualidad y locura. El final del poema de Coleridge quedó inconcluso, pues su inspiración fue interrumpida y perdió la memoria. Nelson escogió el nombre de Xanadu por todas estas notas, como la visión de un lugar mágico donde habitan la memoria poética y la libertad y donde nunca nada puede ser olvidado<sup>210</sup>.

La utopía de un Xanadu como mundo virtual perfecto pasa por la problemática *espiritualización* de toda la realidad al convertirla en ceros y unos (código binario) y *reconvertirla* (otra vez en sólida realidad) gracias a aparatos codificadores y decodificadores cada vez más perfectos. El reto de estas investigaciones parecer ser el digitalizar toda la realidad, reducir todo a ceros y unos que viajen a la velocidad de la luz de un lado a otro y puedan estar instantáneamente disponibles para quien los necesite, materializados en una *interface* adoptando la forma que el usuario demande. La ventaja del bit frente al átomo es su adaptabilidad y su

---

<sup>209</sup> NELSON, o.c.; recogido por VOUILLAMOZ, o.c., 41.

<sup>210</sup> Cf. <http://www.xanadu.net/xuhistory.html>.

ubicuidad<sup>211</sup>. Como dice Negroponte: «La combinación de sonido, imagen e información se llama *multimedia*; aunque parece complicado, sólo se trata de mezcla de bits»<sup>212</sup>. Una mezcla de bits que organizan distintos agentes-productores sin saber muy bien cómo la va a interpretar el agente-usuario, quien recibe muchos bits y selecciona los que le interesan y la forma de interpretarlos.

Admitir esto supondría aceptar, en el orden *material*, que tendremos máquinas capaces de *dar cuenta* de todo lo material (olores, colores, sonidos, texturas, pesos, volúmenes, figuras) y almacenar esa información en forma de un código binario en un disco duro. Suponiendo que esa información *quepa*, lo realmente difícil es que el trabajo arduo y combinado de hombres y máquinas pueda *dar cuenta de todo*. Y más difícil todavía es el modo de volver a *materializar* eso, sea de forma realmente física o sensorialmente patente al cerebro humano (la pretendida supresión de la interface, sea en el ámbito corpóreo, sensorial o mental -al modo de la película *The Matrix*-).

En todo caso, y con las matizaciones que hicimos respecto de las *interfaces*, no nos atrevemos a decir que sea imposible. Lo realmente imposible sería operar esa codificación-decodificación en el orden espiritual. La *recreación* de personajes históricos, por ejemplo, puede serlo con mayor realismo, pero en el mismo grado entitativo en que los son las recreaciones literarias, históricas, artísticas, etc. Los debates sobre el arte (y su posible replicación, cosa que ya puso sobre la mesa Andy Warhol) y sobre el valor de los objetos *realmente reales* y el de sus representaciones *realmente artísticas* (un jarrón con girasoles o *Los girasoles* pintados por Vincent van Gogh), también.

Las limitaciones de las interfaces (y sus versiones más deshumanizadoras) dan cuenta de lo deshumanizador que puede llegar a ser esta utopía si perdemos la distancia de perspectiva adecuada y la relación primaria, nutricia y esencial del hombre en trato con el mundo natural. Nos parece, sin embargo, que el adecuado desarrollo de las *interfaces* y de esos proyectos puede tener su ordenado sentido y

<sup>211</sup> *Mundo digital*, 62-65.

<sup>212</sup> *Mundo digital*, 33.

enormes posibilidades creativas. Al margen de investigaciones extremas como las que hemos citado, lo cierto es que los avances hasta el momento implantados en este sentido (museos interactivos, el desarrollo actual de la WWW, entornos de realidad virtual para el entrenamiento en determinadas disciplinas, visitas virtuales, videojuegos, etc.) nos parecen, por lo general, del todo sensatos y oportunos y nos invitan a curarnos tanto de las posturas *integradas* como de las *apocalípticas*.

Puestos a buscar una analogía más o menos equilibrada de lo que puede llegar a ser un hipermedia comunitariamente construido (como en cierto modo lo es ya la Wold Wide Web) es un *gran cerebro colectivo objetivado*. No es, evidentemente, una gran inteligencia, ni un tesoro de sabiduría, ni siquiera *conocimiento* en sentido preciso -pues hay mezcla de error, opiniones, prejuicios, etc.-. Pero sí puede considerarse una *extensión* de nuestro *cerebro colectivo* en la medida en que es capaz de extender (y objetivar) nuestra memoria, ampliar nuestro discurso, expresar nuestra imaginación (visual, audiovisual, sonora...), etc., traduciendo todo a todas las lenguas, inmaterializándolo en cualquier lugar del planeta y materializándolo en otro (con mayor, menor o ninguna pérdida de cualidad y cantidad). En definitiva, es un sistema de almacenamiento y recuperación de datos, bajo cualquier formato imaginable, al que accedemos de manera no lineal, ni caótica, ni ordenada alfabética o temáticamente, sino *relacionalmente*, de un modo similar a como lo hace nuestro propio cerebro.

Como forma de *cerebro extendido colectivo y objetivado*, aunque en sí mismo no es inteligente, es una posibilidad de extensión no sólo de nuestra memoria, sino de nuestra inteligencia y, más especialmente, de nuestro trabajo intelectual comunitario. Podemos convenir con De Kerkhove cuando dice que:

«El hipertexto es incluso más fiable que una memoria humana porque permite una exploración global de todas las posibles conexiones de todos los datos existentes en el “espacio de búsqueda”

[...]

El principio de la hipertextualidad le permite a uno tratar a la Red como la extensión de los contenidos de su propia mente. El hipertexto hace que la memoria de cualquier persona se convierta en la memoria del resto de las personas y convierte a la red en la primera memoria mundial»<sup>213</sup>.

«Internet es de hecho un cerebro, vivo y colectivo, activándose en cuanto alguien está leyendo en él»<sup>214</sup>.

Curiosamente, la aparición del hipermedia es una vuelta a la palabra escrita, como cauce vertebrador del resto de formas de comunicación multimedia y como *maestra* en vincular y dotar de sentido a otras formas de comunicación. Pero es, también, por sus posibilidades de comunicación no lineal -y no unidireccionales-, una recuperación de las características de la oralidad puesta por escrito, un *diálogo* en sentido casi clásico, con sus ideas y venidas y su frescura, sin lo paraverbal y lo no verbal, pero con la posibilidad de quedar perfectamente fijado por la escritura. Hay quien considera es esto viene a ser como dotar de volumen (tercera dimensión) al lenguaje ya fijado<sup>215</sup>.

Es comprensible, pues, la emergencia de multitud de estudios sobre el hipertexto surgidos en los últimos años desde diversos ámbitos, pero especialmente los surgidos desde las disciplinas que estudian el propio lenguaje, como la filología, la literatura y la pragmática:

«Desde hace algunos años, no más de un década, se anuncia con insistencia la unión de las nuevas tecnologías y la filología [...] En realidad, la literatura y los estudios literarios han sido actividades que han estado siempre estrechamente vinculadas al desarrollo tecnológico»<sup>216</sup>.

«En los últimos años, el desarrollo de tecnologías variadas encaminadas a favorecer la comunicación entre las barreras físicas es un aspecto que influye sobre las estrategias

---

<sup>213</sup> *Inteligencias en conexión*, 112-113.

<sup>214</sup> *La piel de la cultura*, 82.

<sup>215</sup> *Inteligencias en conexión*, 129.

<sup>216</sup> MORRÁS, o.c., 11.

utilizadas en el uso del lenguaje, y por lo tanto debe estudiarse desde la lingüística y, en concreto, desde las posibilidades que nos ofrece la pragmática»<sup>217</sup>.

También resulta necesario reflexionar sobre el hipermedia desde la teoría de la comunicación, cosa que haremos al analizar características que nos parecen especialmente relevantes: la estructuración no-lineal, la accesibilidad inmediata a una cantidad ingente de datos, la posibilidad de un *tiempo expandido* y de un *tiempo intensivo*<sup>218</sup>. Además de estas características, podemos destacar cuatro procesos en marcha en la actual configuración del hipermedia, todos ellos interrelacionados: integración, interactividad, inmersión y narratividad hipermedia<sup>219</sup>.

*La estructuración no-lineal* no supone la anulación de la estructura lineal. La linealidad es posible y manifiesta en la WWW, y encierra una serie de ventajas en el ámbito de la formación de la inteligencia y la comunicación sobradamente conocida y explotada desde la invención de la escritura. Pero la posibilidad de estructuración no lineal permite plasmar en una economía de espacio (al modo de un esquema) una serie de ideas divergentes y relacionadas sobre cualquier realidad representable. Esa relación, además, trasciende el esquema tradicional en el sentido de que contiene (enlazados) los contenidos del mismo esquema, que pueden además estar enlazados entre sí o inaugurar otras ramificaciones. Así, en un solo plano de *lectura*, se hace patente tanto la relacionalidad de los temas como los niveles de profundidad de los mismos.

La *accesibilidad* inmediata y sin *olvidos* a un gran número de datos organizados expresivamente de cualquier forma que podamos imaginar encierra múltiples ventajas. La genialidad de recordar lo oportuno o lo pertinente sigue siendo del sujeto y el riesgo más notable es de la pertinencia o no de los resultados encontrados en el hipermedia<sup>220</sup>. Otro riesgo evidente es el fallo de la propia

---

<sup>217</sup> YUS, F., *Ciberpragmática, el uso del lenguaje en Internet*, Ariel, Barcelona 2001, 40.

<sup>218</sup> DE KERCKHOVE recoge estas cuatro características en *Inteligencias en conexión*, 112-118.

<sup>219</sup> CASTELLS recoge estos cuatro procesos en *La galaxia Internet*, 228.

<sup>220</sup> Para solucionarlo, se están invirtiendo muchos esfuerzos en el desarrollo de motores de búsqueda que trabajan con el concepto matemático de *fuzzy logic* (lógica borrosa o difusa),



tecnología (el fallo sistémico) que, por desgracia, no nos resulta algo extraño. Delegar nuestra memoria en la WWW es tan grave como delegarla en los códices manuscritos (también susceptibles de perderse, como con la quema de la Biblioteca de Alejandría, con el agravante de que entonces la información estaba en un solo *nodo* y hoy puede estar en millones de ellos).

La posibilidad de un *tiempo expandido* hace referencia a la particular posibilidad de gestionar el mismo que ofrecen el correo-e, el *newsgroup* o el foro. Un caso evidente de asincronía en la comunicación es el de la carta tradicional. Desde que la escribimos hasta que nos llega la respuesta pasa mucho tiempo y sería absurdo pretender trabajar en equipo en proyectos a corto plazo utilizando como forma de comunicación el correo ordinario. Una forma de tecnología sincrónica que revolucionó las comunicaciones es el teléfono; pero si bien la comunicación telefónica es *inmediata*, nos exige vincular al menos a dos personas en un mismo tiempo determinado. La peculiar asincronía razonable que permite el uso, por ejemplo, del correo-e, permite comunicaciones y respuestas en un periodo más que razonable sin que quienes se comunican deban interrumpir varias veces sus tareas de un modo artificial. Eso nos permite permanecer concentrados en nuestras tareas y atender luego, a un tiempo, todas las demandas que ya no son vistas como interrupciones, sino como asuntos que ya pueden tener toda nuestra atención y disposición necesarias. Esta re-organización del tiempo no sólo suma minutos, sino que adensa la calidad de los mismos al permitirnos dar lo mejor de nosotros (actitud y disposición) en cada momento.

---

desarrollado Lofti Zadeh y que parece revolucionario para el desarrollo de la inteligencia artificial. Basada en algoritmos, la intuición fundamental de esta lógica es que los conceptos que utilizamos no son unívocos (ni las grafías para expresarlos, universales). El desarrollo de esta lógica permite representar matemáticamente conjuntos de expresiones o conceptos imprecisos, de tal manera que cuando *decimos* algo a la máquina pueda interpretarlo adecuadamente. Google fue el primer buscador en implementarse conforme a esta *lógica borrosa* y ese es, sin duda, una de las claves de su éxito. Por ejemplo: si en los buscadores antiguos buscabas las palabras «Yasser Arafat», te localizaban todos los registros con esa exacta expresión. Google te ofrecía todos esos y también los que contenían «Yasir Arafat». Quizá la aplicación más sorprendente para el usuario es cuando Google le corrige con: «quizás quiso decir:». La pretensión final de esta aplicación es que el ordenador sea capaz de responder *con precisión* a preguntas del tipo: «Qué distancia hay desde la ciudad española con más habitantes y la mayor de Portugal», a pesar de que la pregunta tiene *trampa*.

A la posibilidad de un tiempo extendido cabe añadir la de un *tiempo intensivo* en el sentido de que, hasta ahora, debíamos invertir una cantidad de tiempo muy variable según la cantidad de documentación (y la profundidad o accesibilidad de la misma) que quisiéramos obtener. El hipermedia nos permite ahorrar esos tiempos: quien sabe moverse por el hipermedia, ha de invertir un tiempo no mucho mayor en encontrar documentación realmente valiosa y escasa (con sus múltiples interrelaciones con otra documentación similar) que en encontrar información general; en todo caso, en una y otra cosa ha de invertir mucho menos tiempo que antes.

Los cuatro procesos antes mencionados son:

«Integración: la combinación de formas artísticas y tecnología para establecer una forma híbrida de expresión. Interactividad: la capacidad del usuario para manipular e influir directamente en su experiencia con los medios de comunicación y de comunicarse con los demás a través de estos mismos medios. [...] Inmersión: capacidad para entrar en la simulación de un entorno tridimensional. Narratividad: las estrategias estéticas y formales que se derivan de los conceptos anteriores y que dan como resultado formas y presentaciones de medios no lineales»<sup>221</sup>.

De la *integración* hablamos ya al exponer las posibilidades del hipermedia de incluir en su seno el resto de formas de expresión conocidas hasta hoy; no deja de ser una idea que tiene sus ecos en la idea de *arte total* planteada por Richard Wagner que, además, no era en absoluto caprichosa, sino que tenía por objeto elevar a las personas hacia sus instancias superiores al interpelar creativamente y a un tiempo a todas sus dimensiones.

Respecto de la interactividad, podemos asumir la definición que aquí da Castells en el seno de la nuestra, menos específica (más universal) y encuadrada en un marco de comprensión mucho mayor. Lo mismo respecto de su concepto de inmersión, que cabe en el nuestro de *inmersión participativa en una realidad envolvente*. En todo caso, y como ya hemos subrayado, las posibilidades de una

---

<sup>221</sup> PARKER, R. y JORDAN, K. (ed.), *Multimedia. From Wagner to Virtual Reality*, WW Norton, Nueva York 2001, XXVIII; expuestos por CASTELLS, *La galaxia Internet*, 228.

comunicación horizontal y relativamente simétrica (en la que todos los sujetos pueden tener similar protagonismo), acrecienta las posibilidades de una comunicación más humana que la marcadamente asimétrica y casi unidireccional de los medios de comunicación de masas.

Las características de una experiencia realmente inmersiva (y sus exigencias) nos previenen de calificar acríticamente a las experiencias fascinadoras (meramente estimulicas y adictivas) de las formas de inmersión fecundas. La *narratividad* del hipertexto tiene sus precedentes en la literatura de *elige tu propia aventura*: en la que se pide al lector que tome decisiones en nombre del protagonista de la novela, de tal forma que según las decisiones del lector, se presentan diversos finales alternativos.

Las características y la fecundidad de la literatura no lineal es un campo de estudio y experimentación en pleno desarrollo. En el ámbito de la *narrativa*, uno de los problemas más difíciles de solventar, a nuestro juicio, es el de los diversos niveles de coherencia que ha de tener la narración (coherencia que exige, necesariamente, linealidad, como la de la propia vida humana). Nos parece un reto creativo el de articular esa coherencia en diversas líneas de desarrollo, pero esto no rompe, de hecho, con la estructura lineal (sencillamente, hay linealidades alternativas). Nos parece mucho más difícil, sin embargo, garantizar la necesaria coherencia del personaje protagonista cuando, entre todas las decisiones posibles, no escoge la que sólo el autor sabe que es la más *realmente posible* conforme a la identidad del personaje. Si lo que interesa es la psicología del lector (y no la del personaje) entonces todos los finales fijados (por mucho y variados que sean) serán insatisfactorios. Otra cosa es el ámbito del ensayo (donde la posibilidad de articulación *nodal* del pensamiento encierra muchas posibilidades expresivas) y la poesía (que no está vinculada necesariamente a la linealidad del acontecer histórico).

Cabría hablar de *narratividad*, en sentido amplio, como el conjunto de normas y convenciones expresivas que han de aprenderse a usar cuando uno se enfrenta a

un nuevo lenguaje con características tan innovadoras y originales como es el hipermedia. El problema no es sólo de los autores, sino también de los lectores. De ahí que es normal que pase un tiempo hasta que se establezcan pactos de escritura y lectura, convenciones y códigos comprensibles para todos; en definitiva, unas *reglas del juego* de la comunicación hipermedia que todavía están por desarrollarse<sup>222</sup>. En todo caso, no nos consta, todavía, ninguna *obra maestra* creada ya bajo estas nuevas formas expresivas no lineales.

### C) Retos y riesgos de la mediación digital

Son quizá los autores que encuadramos bajo la perspectiva del *determinismo tecnológico* quienes han planteado con mayor radicalidad los retos de la mediación digital, capaz de articularse en muy diversos medios expresivos y de forma no necesariamente lineal (hipermedia) y cuyo rostro son las *interafaces*. La flexibilidad del *bit*, como hemos visto, ha revolucionado nuestra percepción del marco espacio temporal en que estamos inmersos, así como ha incrementado hasta límites insospechados nuestras posibilidades creativas como seres humanos, precisamente inmersos (que no enquistados) en ese marco espacio-temporal.

Según estos autores, tanto la realidad objetivada como hipermedia (ese cerebro expandido, colectivo y objetivado) como nuestra forma de mediar con él se ajustan con bastante fidelidad (por su flexibilidad) a nuestro modo de pensar. El modo en que trabajamos con un procesador de texto, por ejemplo, se ajusta más

---

<sup>222</sup> Un ejemplo de esto, en el plano todavía más funcional y sencillo, es el del enlace (*link*) o hipervínculo. Lo primero ha sido distinguir topográficamente el texto (y más adelante la imagen, el logo, etc.) que es enlace del que no lo es. Es prácticamente universal aceptar que esta distinción viene marcada por el color (pero también por el volumen y el tamaño de las letras) y es convencional (salvo en proyectos donde la estética cobra especial relevancia) que el color de los enlaces no *visitados* sea azul y, el de los *visitados*, violeta. Pero aún no está claro a qué tipo de lugar ha de llevar el enlace y cómo distinguirlo (según al tipo de lugar al que nos lleve), ni qué frases o palabras han de ser convertidas en enlace para que el lector sepa a qué atenerse. Sobre esto, empieza a haber manuales de estilo y, poco a poco, se irá conformando una convención, al estilo de lo que ya sucede con los enlaces azules. Aunque se puede teorizar mucho sobre esto, creemos que lo sensato es proceder como ya hizo Nebrija con la primera gramática española: observar los usos más extendidos, normalizarlos (en orden al mejor entendimiento entre todos) y mantener esa relación recíproca

en sus posibilidades de edición, revisión, borrado, ampliación, etc., a como funciona nuestra mente que el viejo texto escrito, al que nuestra mente quedaba más atado, en el sentido de que lo ya fijado -y difícil y pesadamente revisable- condiciona a lo siguiente con un peso mayor de lo que lo condiciona en nuestra propia mente.

Castells llega a cuestionarse si el hipermedia, tal y como es definido y concebido, se encuentra en algún otro lugar que no sea, precisamente, la mente humana<sup>223</sup>. La relación es, además, reversible: si el hipermedia es una plasmación del propio modo de pensar del hombre, dicha plasmación objetivada ayuda también al hombre a mejorar su propia mente (del mismo modo que lo hace, a su modo, la escritura).

Los efectos que la interacción con este nuevo lenguaje, aún en proceso de desarrollo y perfeccionamiento, puedan darse en el hombre aún no se pueden valorar. Pero sí cabe una precisión: esta forma de lenguaje, capaz de fundar diversos modos de distancia y de contener la totalidad de las representaciones posibles, puede crear un enorme espacio objetivo-expresivo, un espacio lúdico expresivo de interacción casi infinito donde desplegarse creativamente lo metaobjetivo-expresante. No sólo la inteligencia y la memoria, también el afecto y el arte y todas las dimensiones creativas del hombre tienen un nuevo espacio de juego creativo de posibilidades aún insospechadas; tan imprevisibles como la creatividad y la libertad humanas.

Si la palabra, la imagen, el símbolo y el alfabeto son consideradas las tres *tecnologías* de la comunicación de mayor fecundidad en la historia de la comunicación y del pensamiento, el hipermedia (que las vincula a todas y se ajusta más a la mente humana en la forma de organizarse relacionamente y pudiendo romper la linealidad de la escritura) aparece hoy como culminación de la interrelación posible de estos elementos.

---

<sup>223</sup> *La galaxia Internet*, 230.

Las posibilidades interactivas en Internet nos han llevado a hablar de comunicación interactiva como si la comunicación no fuera siempre, de hecho, una interacción. Pero cabe explicar esta expresión si atendemos a las limitaciones de los medios de comunicación de masas y cobramos conciencia de lo simétrica y participativa que puede realmente ser la comunicación en Internet.

Ahora bien, una culminación no es una superación. No cabe entender en la aparición del hipermedia una amenaza, por ejemplo, a la escritura lineal; como tampoco fue una amenaza a la tradición oral la aparición de la imprenta. En los grandes defensores y en los grandes condenadores del hipermedia reverberan los ecos de la discusión platónica sobre el valor de la escritura en el *Fedro*.

Algunos hombres «se avergüenzan en poner en letra a las palabras [...] temiendo por la opinión que de ellos se puedan formar en el tiempo futuro» (*Fedro*, 257d), pues la palabra queda impresa, mientras que el pensamiento puede mudar. Podrá acusárenos de cosas que sostuvimos inmaduramente y ya no sostenemos; o que tuvieron sentido entonces y ya no lo tienen ahora. Por otro lado, si el discurso de quien dio un buen consejo «se le borra [...], están en duelo tanto él como sus compañeros» (*Fedro*, 258b). Es el problema, por un lado, de la *memoria* y, por otro, de que el texto no puede defender al autor que lo sostuvo, ni ha de contener necesariamente el *contexto* en que el que se produjo. Dicha virtud y dicho riesgo aparecen inmensamente potenciados en el hipermedia.

También el problema de la articulación de las ideas, pues «todo discurso ha de estar compuesto como un organismo vivo [...], y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo» (*Fedro*, 264a). Si bien el hipermedia permite (no necesariamente contiene) una vitalidad excepcional, también lo es que un organismo vivo es armónico, mientras que el crecimiento del hipermedia no garantiza esa armonía (al menos, en su conjunto) y está en manos de quienes participan de la WWW (motores de búsqueda, proyectos Wiki, la armonía interna en lo que sí depende de cada uno, portales especializados, etc.) el alcanzarla, al igual que ya unos proyectos creativos la logran mejor que otros.

Quizá el hipermedia sí permite, en la composición del discurso, «poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones», pero también se incrementa el riesgo, en un *lector* desavisado, de «quebrantar» algunos «de sus miembros, a manera de un mal carnicero» (*Fedro*, 265e).

En definitiva, el hipermedia, como la escritura, «ha sido inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría» (*Fedro*, 274e), pero las almas que accedan a ella pueden, por falsas seguridades, descuidar la memoria, llegando al recuerdo (y al conocimiento) «desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos» (*Fedro*, 275a).

Así pues, el hipermedia puede presentarse como «apariencia de sabiduría», como puede serlo la *Biblioteca de Babel* que Borges nos describe en *Ficciones* y cuya ironía entronca con la grave advertencia platónica:

«parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad» (*Fedro*, 275b).

Así pues, convenimos con Platón en que quien piensa que la disponibilidad inmediata de los mejores conocimientos de la humanidad reproducibles además (con mayor o menor fidelidad) conforme a su forma expresiva original, garantiza la sabiduría, «rebosa ingenuidad» (*Fedro*, 275e). Pero también convenimos con él en que existe un cierto tipo de discurso (como un cierto tipo de hipermedia): «aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende» (*Fedro*, 276a); y añadimos que también existe quien *lee* con ciencia los discursos y aprovecha adecuadamente el hipermedia.

Debemos agradecer a Platón sus advertencias respecto de los posibles males de la escritura y cómo enfrentarnos a ellos. Pero debemos agradecer a la escritura que

todavía hoy conservemos esas advertencias y podamos interiorizarlas, hacerlas nuestras y, en cierto modo, superar la reflexión platónica<sup>224</sup>.

Así pues, las posibilidades creativas que encierra la mediación digital, en lenguaje hipermedia encarnado en las *interfaces*, son enormes y valiosísimas. Encierra las de la escritura, la palabra, la imagen y el sonido y las puede articular como nunca hasta ahora. Nos permite ampliar nuestra memoria, nuestra inteligencia y nuestras posibilidades comunicativas (y objetivarlas y compartirlas, potencialmente, con la mayor parte de los hombres) de un modo hasta hoy desconocido... pero todo eso no son sino posibilidades, apoyos, plasmaciones... que sólo se hacen *espíritu* cuando el hombre es capaz de ofrecer lo mejor de sí mismo, conforme a las exigencias de la auténtica interacción comunicativa.

#### **4.4. La comunicación entre los hombres mediada por Internet**

Hasta ahora hemos reflexionado sobre las relaciones de los hombres *con* Internet, tanto con las tecnologías como con los medios expresivos que pueden articularse en dicho medio de comunicación. Nos queda abordar las interacciones interpersonales, grupales (entre un grupo delimitado de personas) y sociales (públicas) *en* la red de redes.

Las interacciones comunicativas en Internet pueden articularse de formas muy distintas, debido a la flexibilidad de esta tecnología, así que apenas podremos apuntar algunas claves sobre las formas más representativas. No obstante, tienen todas una serie de notas comunes, rescatadas por Castells tras el análisis de estas diversas actividades comunicativas y que están relacionadas con la cultura fundadora de Internet ya estudiada: forman parte de la «actividad social» normal de las personas, se utilizan para comunicarse «con las redes de la vida», para

---

<sup>224</sup> «Somos enanos encaramados a hombros de gigantes. De esta manera vemos más y más lejos que ellos; no porque nuestra vista sea más aguda, sino porque ellos nos elevan con toda su altura gigantesca». Frase atribuida a Bernardo de Chartes; difundida hasta el infinito y accesible a cualquiera gracias a Internet.



«transmitir ideas y buscar información», están relacionados con la «libertad de expresión en todas sus manifestaciones» y marcados por la «interacción inesperada», la «creación colectiva», etc.<sup>225</sup>

Nos toca ahora reflexionar sobre algunas de estas experiencias y formas de comunicación en Internet a la luz de nuestra propuesta, para mostrar su fecundidad y sus limitaciones en orden a una auténtica comunicación en orden al desarrollo de las personas en sociedad. En primer lugar, cabe reflexionar sobre el modo de presentarse (y de ser *representado*) de las personas en Internet.

En el ámbito de lo interpersonal, nos detendremos en la formación de impresiones, en las barreras de la comunicación cara a cara que derriba la mediación del ordenador (así como en las nuevas barreras que puede crear) y terminaremos con un análisis sobre los lazos interpersonales que se establecen por Internet. Después abordaremos las ventajas e inconvenientes que las relaciones de grupo vertebradas por Internet tienen frente a las relaciones de grupo que se establecen cara a cara. Por último, entroncaremos nuestra reflexión con la comunicación social y con el concepto de *espacio público de aparición*, que cobra nuevas posibilidades de realización con la aparición de la red de redes.

#### A) Nuestra ‘presentación’ en Internet: primeras impresiones y prejuicios

Internet es un medio más de entre todos los que utilizamos para expresarnos. Como todo medio, tiene una serie de características específicas, unas reglas del juego que no sólo afectan a lo que se espera de nosotros en Internet (las reglas que vimos más arriba) sino también a las formas de articular los medios expresivos (*interface* e *hipermedia*) y de *presentarnos* ante los demás.

---

<sup>225</sup> *La galaxia Internet*, 227-228.

Es por esto que la despreocupación primera por la impresión que damos a las personas con las que interactuamos, propia de la inocencia ante una nueva realidad, empieza a dejar paso a la toma de conciencia de la importancia de ésta:

«[...] la personalidad que proyectamos en la red y la impresión resultante desempeñan un papel cada vez más importante a medida que las personas se basan más en el correo-electrónico, los sitios *web* y los foros de discusión para establecer un primer contacto y menos en las llamadas telefónicas, las cartas o las reuniones en persona»<sup>226</sup>.

El modo en que nos presentamos y lo que hacemos en nuestras comunicaciones mediadas por la tecnología difiere del modo en que lo hacemos en la comunicación cara a cara. Patricia Wallace<sup>227</sup> ha estudiado largamente la formación de impresiones a través de Internet, en el ámbito de la empresa y la educación. Ella cita dos estudios que comentaremos brevemente. El primero, de Hiltz y Turoff<sup>228</sup>, quienes estudiaron el acuerdo y desacuerdo que se producía en las reuniones en grupo, investigando a la vez los dos contextos, el de grupo mediado por ordenador y el de presencia cara a cara. En los grupos mediados por ordenador había más mensajes en muestra de desacuerdo y menos mensajes para mitigar la tensión, además de que los grupos cara a cara tenían más propensión a estar de acuerdo todos entre sí. En el segundo, Rodney Fuller<sup>229</sup> comparó las impresiones que unas personas tenían sobre otras que conocían sólo a través del correo-e con las impresiones que otras personas tenían sobre otras a las que conocían personalmente. Todos contestaban al mismo cuestionario de personalidad -basado en el MBTI<sup>230</sup>- dos veces: primero, daban sus propias respuestas; luego, respondían lo que pensaban que respondería el otro.

---

<sup>226</sup> WALLACE, P., *La psicología de Internet*, Paidós, , Barcelona 2001, 32.

<sup>227</sup> Patricia Wallace es, a marzo de 2010, directora *senior* del CTY Online (Centro de Jóvenes Talentos) de la Universidad de John Hopkins, donde dirige el departamento de Tecnologías de la Información: <http://www.patriciawallace.net>.

<sup>228</sup> HILTZ, R., y TUROFF, M., *The network nation: Human communication via computer*, MA, The MIT Press, Cambridge 1978.

<sup>229</sup> FULLER, R., «Human-computer-human interaction: How computers affected interpersonal communication», en DAY, D. L. y KOVACS, D. K. (comps.), *Computers, communication and mental models*, Taylor & Francis, Londres 1996.

<sup>230</sup> Fuller utilizó una variante reducida derivada del Myers Briggs Type Inventory (MBTI), inventado por Keirsey y Bates: KEIRSEY, D. y BATES, M., *Please, understand me*, Prometheus Nemesis Book Company, Del Mar, CA, 1978.

De la valoración de ambos estudios Wallace saca una serie de conclusiones que deben prevenirnos en las interacciones en Internet:

«[...] estos dos estudios demuestran que lo que tecleamos no es exactamente lo que diríamos en persona [...]. No es que simplemente *parezcamos* un poco más fríos, irritables y desagradables a causa de las limitaciones del medio sino que, en la red, parecemos menos inclinados a hacer esos pequeños cumplidos que son tan comunes en las interacciones sociales. Como es lógico, los demás reaccionan en función de esta impresión [...] y, a menos que nos demos cuenta de lo que ocurre, se iniciará un proceso de escala. [...] Aunque nuestra inteligencia emocional puede ser alta en la vida real, no se manifiesta con tanta claridad en la red»<sup>231</sup>.

Aunque estas conclusiones son indicativas ya de algo muy propio en la comunicación mediada por ordenador, se refieren a estudios ya lejanos en el tiempo, teniendo en cuenta el ritmo al que avanzan las tecnologías y sus usos. Probablemente, más que un problema de inteligencia emocional o de las limitaciones del medio, los intentos fallidos de comunicación se deban al desconocimiento de las reglas de esta nueva forma de comunicación. Wallace reconoce que en los últimos años se está produciendo un claro «deshielo socioemocional»<sup>232</sup>, y lo fundamenta en el estudio de la comunicación en BBS hecho por Rice y Gail<sup>233</sup> casi diez años después del de Hiltz y Turoff. En él se muestra cómo los contenidos de mensaje socioemocional y de solidaridad aumentaron considerablemente.

También la red, flexible en su interrelación con los usuarios, ha evolucionado para eliminar el deshielo. La aparición de los *emoticonos*, una combinación de signos de puntuación diseñados para representar expresiones faciales, añaden toda una carga emocional y gestual a Internet. Las nuevas versiones de *chats* y mensajerías instantáneas incluyen la posibilidad, en toda conversación, de mostrar una imagen seleccionada y personalizada por cada usuario, así como *emoticonos* gráficos animados.

<sup>231</sup> WALLACE, o.c., 35.

<sup>232</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>233</sup> RICE, R. E. y LOVE, G., «Electronic emotion: Socioemocional content in a computer-mediated communication network», *Communication Research*, 14, 85-108.

La propia experiencia de este investigador desde hace varios años en diversos foros de trabajo, grupos de noticias y reuniones a través de Internet<sup>234</sup>, confirma esta tesis de la disminución importante de los mensajes fríos -y también los aparentemente excesivamente emocionales y viscerales- se moderan en la comprensión, por parte de los usuarios, que la falta de gestos e inflexiones de voz puede llevar a equívocos.

Lo que cabría destacar de este primer acercamiento es que los esquemas de los prejuicios aprendidos para la comunicación cara a cara -y para la presentación personal- no sirven para Internet, pues éste es un medio distinto, con reglas propias que deben descubrirse y asumirse para que se convierta de veras en un medio de comunicación.

En cualquier caso, y a pesar de la tendencia a humanizar más las conversaciones en red, lo que subyace en los primeros estudios sobre las dinámicas en la red no se ha perdido: el no tener a la otra persona cara a cara hace que las relaciones sean menos formales, se habla con mayor libertad y menor pudor, etc.

Dice el tópico que la primera impresión es la que cuenta. No es del todo desacertado, pues la teoría de las psicólogas sociales Fiske y Taylor apunta precisamente a eso con la acuñación del concepto *miseria cognitiva*<sup>235</sup>, como la tendencia a conservar energías reduciendo nuestra carga cognitiva. Wallace aplica esta teoría para explicar los prejuicios en Internet:

«Como la tarea de recopilar datos de todas las personas que conocemos con el fin de formarnos una impresión detallada de cada una de ellas llevaría demasiado tiempo, tendemos a utilizar en exceso ciertas señales que nos sirven como reglas generales»<sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup> Lasemana.es, 1998; [textos\_humanistica], 2003; [hazte\_oir], 2003; [en.medi@I+D+D], 2001; [Liderarte - Debate], 2001; [api-lista], 2000.

<sup>235</sup> FISKE, S. y TAYLOR, S., *Social cognition*, McGraw-Hill, Nueva York 1991.

<sup>236</sup> WALLACE, o.c., 38.

A esta miseria cognitiva añade Wallace el sesgo de confirmación:

«Como míseros cognitivos, nos cuesta reconsiderar las impresiones que nos hemos hecho de los demás. [...] La primera etiqueta es muy importante dada la resistencia del ser humano a admitir sus errores, y el deseo de dejar una etiqueta tal como está conduce a lo que se llama *sesgo de confirmación*. No sólo pasamos por alto los indicios que podrían contradecir nuestras primeras impresiones: también andamos a la búsqueda de detalles que las confirmen»<sup>237</sup>.

Estamos acostumbrados a prejuzgar y a evitar que nos prejuzguen en el día a día, pero Internet plantea nuevos retos: evita algunos prejuicios, pero alimenta otros y debemos conocerlos para corregir nuestra tendencia al prejuicio y para evitar darles falsas impresiones a los demás.

¿Qué es de las primeras cosas que se conoce de nosotros en Internet? El *nick*<sup>238</sup> o apodo y la dirección de correo electrónico. Sin embargo, si echamos un vistazo a las direcciones de correo-e de la mayoría de las personas veremos que no se han tomado demasiado tiempo considerar la impresión que ésta puede generar en otras personas. Muchas son demasiado complicadas de aprender y otras hacen referencia a aspectos o notas que uno jamás mostraría en una primera impresión cara a cara. Sirvan estos ejemplos de muestra: «galleta», «pacholilla», «hanucopachub», «RNOQUEEN», «ender», «davidpelos», «juanadearco», «pumuky», o incluso el propio número de teléfono<sup>239</sup>.

<sup>237</sup> WALLACE, *o.c.*, 46.

<sup>238</sup> El *nick* o *alias* en el ámbito de la presentación de las personas en la red, hay que entenderlo más como un apodo revelador de alguna dimensión especial de la persona que como un antifaz. Lejos de ser una máscara, los apodos en Internet son buscados (cuando quien se *bautiza* a sí mismo con uno lo hace conscientemente, en la tradición misma instaurada por los *hackers*) por una cierta identificación con un personaje, un valor, etc. Es un modo de presentarse, no de ocultarse. Naturalmente, hay quien los utiliza como máscara, pero eso es un uso inadecuado (una perversión) de su sentido original.

<sup>239</sup> Todos ellos, de alumnos de este investigador, han sido modificados por cuestiones de privacidad, pero se mantiene su espíritu. Los cambios responden bien a las siglas o identificación de sus nombres reales por otros; y en el caso de otros nombres, por analogías de similar connotación. Por ejemplo: «davidpelos» podría haber sustituido a «martapelos» y «ender» a «alderaan». Como imaginará el lector, no es el caso.

Por el contrario, otras categorías que usamos en la vida cotidiana para formarnos impresiones, como son la edad, el sexo, la clase social y la raza, quedan ocultas - salvo, a veces, el sexo- en las relaciones mediadas por ordenador, si bien ocultar el sexo mediante *nicks* ambiguos puede generar cierta desconfianza, normalmente zanjada con una pregunta directa sobre ello por parte de las personas con las que se interactúa<sup>240</sup>. El resto de datos pueden ser demandados con cierta insistencia en *chats* o foros de relaciones personales, pero no lo son en el resto de foros y ámbitos de la red.

El estudio de Walther mostraba que las impresiones que se forman unos de otros en un grupo que interactúa por vez primera cara a cara son mucho más sólidas que las que se forman en un grupo que interactúa también por vez primera mediante el ordenador. No obstante, en la tercera sesión de interacciones, los grupos en red ya tenían unas interacciones casi tan fuertes como las de los grupos presenciales.

Esto invita a pensar que la formación de impresiones en la red es más pausada, que los juicios son menos prejuicios y más razonados, que se espera pacientemente a tener más datos para establecer juicios sobre otro. Los estudios de la aplicación de las comunidades virtuales como apoyo a las comunidades políticas locales revelan cómo lo virtual tiende a igualar no sólo por las formas de comunicación horizontal, sino en cuanto a lo que la apariencia externa suele separar. Recordemos que en un estudio recogido por Flichy, un mendigo local reconocía la bondad del proyecto, donde «un concejal municipal y un mendigo [habiendo revelado su situación] pueden coexistir»<sup>241</sup>.

Lo más importante, no obstante, es que los juicios se establecen en base a lo que allí se muestra o se hace patente, que no es otra cosa que el discurso, las palabras y acciones (lo más propio del necesario espacio público de aparición), y no la apariencia, edad, sexo, raza, clase social, etc. Tal y como muestra el chiste más

---

<sup>240</sup> WALLACE, *o.c.*, 44-45.

<sup>241</sup> FLICHY, *o.c.*, 113.

famoso y difundido sobre Internet dibujado por Steiner (1993) hace ya más de diez años, «en Internet nadie sabe que eres un perro»<sup>242</sup>.

Esto facilita mucho la superación de primeros prejuicios -sobre el estatus social, raza, edad, apariencia física- y la formación de impresiones en base a cuestiones mucho más sólidas y profundas, como es la aparición del agente en el nuevo espacio público que es Internet. Es decir, los prejuicios o juicios a *primera vista* quedan imposibilitados, de manera que la formación de impresiones pasa por el análisis de la acción y el discurso de los agentes de la interacción; acción y discurso que, como hemos visto, son las actividades más nobles de la persona, las más capaces de promocionarla.

Es evidente que surgen nuevas barreras, como condicionamientos tecnológicos -ancho de banda, software, periféricos- o personales -ortografía; pulsaciones por minuto, fundamentales en un *chat*; conocimientos de oratoria y retórica, agilidad mental, etc.- que limitan la posibilidades de interacción de algunos y potencian las de otros, y es precisamente contra los nuevos nichos de esa *miseria cognitiva* contra los que debemos luchar, de ahí que sea fundamental que los conozcamos y que nos conozcamos.

Aunque las formas de enfrentarse a los retos de una auténtica interrelación personal cambian con la mediación tecnológica y conviene conocer los nuevos

242



«En Internet, nadie sabe que eres un perro». Steiner (1993). Esta viñeta se ha convertido en un icono de los prejuicios que son derrotados en Internet. Su ambivalencia (la falta de referentes de quién es el desconocido que está al otro lado), también ha sido sobradamente explicada.

riesgos (y por eso los hemos apuntado), las actitudes humanas que hacen posible la auténtica comunicación siguen siendo las mismas. En la medida en que sepamos asumir las exigencias del encuentro y de la comunicación (unas más fáciles y otras más difíciles en esta nueva forma de mediación), seremos capaces de lograr altas formas de comunicación, también muy fecundas, a través de las nuevas tecnologías.

#### B) El valor real de las relaciones interpersonales en Internet

La tesis que hemos sostenido hasta ahora es que la vida en la red no tiene porqué oponerse a la cotidiana; la comunidad virtual no se opone a la real; los lazos en Internet no colisionan o restan espacio a los lazos fuera de la red. De esta opinión es también Castells<sup>243</sup>, quien confía en Barry Wellman<sup>244</sup>, «el principal investigador empírico de la sociología en Internet», al analizar sus estudios y concluir que:

«La tesis principal de Wellman es recordarnos que las ‘comunidades virtuales’ no tienen por qué oponerse a las ‘comunidades físicas’: son diferentes formas de comunidad, con normas y dinámicas específicas, que interactúan con otras formas de comunidad»<sup>245</sup>.

Fruto de esa interacción, como vimos al hablar de las comunidades virtuales, es la promoción de las personas que integran dichas comunidades y el perfeccionamiento de las comunidades mismas. Las comunidades personales funcionan no sólo *en Internet* o *fuera de Internet*, sino de ambos modos simultáneamente. Por ende, lo mismo sucede con la comunidad de grupo que siempre ha funcionado cara a cara y puede ahora complementar ese funcionamiento incorporando el uso de Internet. Ambas formas pueden, por lo tanto, potenciarse mutuamente.

---

<sup>243</sup> *La era de la información*, I: 432-434.

<sup>244</sup> WELLMAN, B. (ed.), *Networks in the Global Village*, Westview Press, Boulder 1999.

<sup>245</sup> *La era de la información*, I: 432.



Resta por ver el valor *real* que tienen los lazos creados en Internet en orden al desarrollo pleno de las personas en sociedad. La sociología tiene a distinguir el peso específico de los lazos interpersonales por su *intensidad* y por el *tiempo* que ocupan estas relaciones. Gracias a este análisis, se muestran capaces de matizar la polémica que enfrenta a lo real con lo virtual. La distinción suele hacerse entre vínculos interpersonales fuertes o débiles.

«La investigación actual sugiere que los estadounidenses normalmente tienen más de un millar de vínculos interpersonales. Sólo media docena de ellos son íntimos, y no más de 50 son significativamente fuertes. Sin embargo, considerados en su conjunto, los otros 950 o más lazos de una persona son fuentes importantes de información, apoyo, compañía y sentido de pertenencia»<sup>246</sup>.

Según esta distinción, los lazos fuertes exigen siempre un vínculo entre las personas que es real y efectivo más allá de las redes; aunque su origen pudo estar en Internet, la fortaleza e intimidad del lazo viene del trato posterior, cara a cara. Por otro lado, Internet puede tener también su peso en alimentar esa relación más allá de la red, en una interacción fecunda. Por otro lado, los lazos débiles, la gran mayoría de lazos que establecen las personas entre sí, encuentran un gran espacio de interacción en Internet:

«La red es particularmente adecuada para el desarrollo de múltiples lazos débiles. Los lazos débiles son útiles para proporcionar información y abrir oportunidades con un coste bajo. La ventaja de la red es que permite forjar lazos débiles con extraños en una pauta de interacción igualitaria en la que las características sociales tienen menos influencia en la constitución o en el bloqueo de la comunicación»<sup>247</sup>.

Así, Internet se revela como un cauce de crecimiento y despliegue (en número y fuerza operativa) de los lazos débiles. Algunos, bajo la forma de contactos e intereses profesionales o personales. Otros, en un sentido muy afectivo, de importancia decisiva para muchas personas, tal y como reconoce Wallace:

<sup>246</sup> WELLMAN, *o.c.*, 350; en CASTELLS, *La era de la información*, I: 433-434.

<sup>247</sup> *La era de la información*, I: 433.

«Si alguien que necesita ayuda se deja caer en alguno de los grupos de apoyo de la red probablemente recibirá una cantidad asombrosa de afecto y de bondad por parte de personas totalmente desconocidas. Aunque nos podríamos preguntar hasta qué punto son “reales” estos sentimientos compasivos, es evidente que estas personas están formando vínculos y compromisos que significan mucho para ellas y que, de no ser por Internet, no podrían tener»<sup>248</sup>.

Más que dudar de la franqueza de las muestras de apoyo -nosotros no nos atrevemos a valorar la conciencia de nadie- queremos poner sobre la mesa que a pesar de lo *débiles* de estos lazos (conforme a los criterios aceptados por sociólogos o psicólogos), eso no les resta la importancia decisiva que pueden tener para algunas personas en momentos determinados, así como la posibilidad de que evolucionen hacia un vínculo más sólido e incluso hacia una relación más allá de la red. Internet aparece claramente como un espacio donde reforzar los lazos débiles ya presentes en la vida real y donde crear nuevos lazos que la distancia, los condicionamientos naturales o los prejuicios del cara a cara no hubieran hecho posibles:

«Internet favorece la expansión e intensificación de estos cientos de lazos débiles que crean un estrato fundamental de interacción social para las personas que viven en un mundo tecnológicamente desarrollado»<sup>249</sup>.

«[...] algunos aspectos de la red hacen que pongamos de manifiesto nuestra afectuosidad y nuestra franqueza y que las personas cohibidas se puedan desprender de su caparazón»<sup>250</sup>.

La especificidad de estos lazos, además, les otorga identidad propia e independiente de la socialización tradicional:

«No son imitaciones de otras formas de vida, sino que tienen su propia dinámica: la red es la red. Trascienden la distancia a bajo coste [de dinero y de tiempo], tienen generalmente una naturaleza asincrónica, combinan la rápida diseminación de los medios de

---

<sup>248</sup> WALLACE, *o.c.*, 298.

<sup>249</sup> *La era de la información*, I: 434.

<sup>250</sup> WALLACE, *o.c.*, 298.

comunicación de masas con la ubicuidad de la comunicación personal y permiten múltiples pertenencias a comunidades parciales»<sup>251</sup>.

Estas particularidades que hacen de Internet un recuperador del espacio público de aparición, al permitir a la persona -con sus limitaciones y condicionamientos espacio-temporales, cada vez más poderosos en la sociedad industrial- expresarse libremente, revelarse a sí mismos y a los demás en la acción y discurso y, con ellos, recuperar la dimensión cívica perdida, dimensión que para Arendt resulta fundamental para la realización de la persona.

Sobre esta distinción entre lazos débiles y fuertes y sobre su peso en el desarrollo de la persona, cabe hacer dos distinciones fundamentales. En primer lugar, lazos fuertes y lazos débiles hacen aquí mención, por un lado, al tiempo y lugares compartidos; por otro, a la importancia real que unos y otros entienden que esa relación tiene *para su vida*. Es decir, es una reflexión sobre lo *objetivo* y lo *subjetivo* que de esos lazos se puede *medir* en los sujetos enlazados. Pero se hace necesario reflexionar sobre los lazos *en sí mismos considerados* (en cuanto que relación), y sobre lo que superobjetivo hay en los mismos.

Así, son lazos fuertes los que nos promocionan en torno a una realidad valiosa y sacan lo mejor de nosotros, independientemente del tiempo concreto invertido en una relación específica con otra persona, y de que en determinados momentos ésta *nos parezca* más o menos importante. En el ámbito comunitario-público este lazo es muchas veces intencional y espiritual y su poder operativo sobre nosotros es muy alto, aunque jamás hayamos hablado con la mayoría de las personas con las que así estamos enlazados. Lo cierto es que estamos real y comunitariamente vinculados con muchas personas con las que ni siquiera hemos hablado. Pero la existencia de ese vínculo es tan real que, dado el caso, podemos hablar con esas personas, encontrar apoyo e, incluso, un compromiso concreto por parte de ellas, sin que antes mediara un trato habitual entre nosotros. Podemos descubrir experiencias de esto cuando tratamos con algún familiar al que llevamos años sin

---

<sup>251</sup> *La era de la información*, I, 434.

ver y con el que tampoco es que hubiéramos hablado mucho; cuando encontramos un compañero de trabajo con el que tampoco habíamos hablado en la parada del autobús y brota una conversación; cuando, perdidos en el extranjero, encontramos a alguien de *nuestra tierra*; etc. La alegría interior y las posibilidades reales de apoyo que pueden surgir, lejos de ser *hipócritas*, no hacen sino manifestar ese vínculo espiritual realmente presente e intencionalmente querido.

Esto hace que muchos de los llamados lazos *débiles* por los sociólogos y psicólogos puedan ser determinantes en la vida de las personas. Pero no por irracionalidad o emotivismo vano (como dan la impresión de apuntar), sino porque apuntan a una comunidad de valores compartidos que es más poderosa que el mero roce habitual con tantas otras personas. De ahí que, aun aceptando la distinción en el orden del *tiempo real* invertido en cuidar determinadas relaciones y de la *intensidad subjetiva* con que es vivida esa relación, creemos también que Internet puede configurar lazos *fuertes* en este otro sentido, especialmente en lo que la vertebración del ámbito comunitario de la persona se refiere. Lo veremos más despacio al hablar de Internet como espacio público de aparición.

Por otro lado, la atención a lo superobjetivo de estas relaciones nos previene también de otra cuestión no suficientemente abordada por los autores citados: la de la dispersión o falta de unidad interior que puede provocar la disociación entre lo *subjetivo* vivido en la red y la *vida real* de los sujetos más allá de la red. Incluso, de la disociación en la propia red, cuando uno se presenta de forma fragmentaria y velada en cada comunidad virtual en la que se vincula. Esto nos habla de la *debilidad* o, incluso, de la falsedad de determinados vínculos, sean estos débiles o fuertes en el sentido socio-psicológico.

Los vínculos parciales en comunidades diversas pueden ser fecundos en la medida en que la persona toda está en ellos y en que esas diversas comunidades permiten armonizar las diversas dimensiones de la personalidad del sujeto en ellas vinculado. Cuando no es así, no pueden sino alimentar la disolución y dispersión de la propia personalidad. De ahí que nunca insistamos lo suficiente en que todas

las posibilidades fecundas que ofrece Internet son sólo eso, y está en la mano de los sujetos que interactúan en la red el llevar esas potencialidades a plenitud o el perderse a sí mismos en ellas.

### C) Relaciones de grupo

Quizá por el hecho de que las relaciones mediadas por ordenador atenúan algunos prejuicios propios de la interacción cara a cara, Internet se revela como un medio de comunicación especialmente propicio para algunas personas con problemas de relaciones sociales, timidez, inseguridad, etc. Si bien esto puede convertirse en una puerta hacia una mayor socialización real, también podría convertirse en una huida de lo real hacia lo virtual. La mayor parte de estudios, sin embargo apuntan a que Internet es, de forma muy generalizada, un elemento que facilita la socialización. Los estudios de usos revelan que el tiempo utilizado en navegar por Internet no es tiempo *robado* a la socialización real, sino al invertido anteriormente en otros medios de comunicación (especialmente la televisión). Por otro lado, el uso de tecnologías para tratar determinadas patologías (como el autismo) arroja resultados en esta misma línea: la mediación tecnológica puede ser un primer paso para una mayor socialización real. Por otro lado, tanto la forma de relacionarnos a través de las tecnologías interactivas como las posibilidades técnicas de sincronía, asincronía y tiempo extendido (de las que ya hemos hablado) pueden potenciar algunos de los rasgos comunicativos propicios para un buen trabajo de equipo.

Solomon Asch se preguntó por la tendencia del hombre a la conformidad en personas cuya opinión es contraria frente a la del resto de un grupo. Citaba a cinco personas en su laboratorio, cuatro de ellos cómplices, y les formulaba una sencilla pregunta: cuál de las líneas que sostenía en el dibujo de su mano derecha tenía una longitud más parecida a la que sostenía con su mano izquierda. La respuesta correcta para cada tarjeta era fácilmente apreciable, pero los cuatro cómplices daban la misma respuesta incorrecta en determinadas ocasiones. El quinto en

responder, siempre el sujeto real del experimento, decidía en más de un tercio de las ocasiones a favor de la respuesta incorrecta, la misma que efectuaron sus predecesores. Cabe destacar que la única presión para que la persona decidiera consciente renunciar a la respuesta correcta y apoyar al grupo era, sencillamente, una presión interna, pues no había castigo, miradas acusatorias ni ninguna consecuencia particular. La presión del grupo en situaciones de presencia real se mostró muy poderosa.

Más de treinta años después, Smilowitz, Compton y Flint<sup>252</sup> intentaron reproducir el experimento de Asch en un entorno mediado por ordenador. Se formó un grupo de cinco personas, cada una sentada delante de un ordenador. A cada sujeto se le decía que todos los ordenadores estaban conectados y que cada participante podía ver las respuestas de los otros -la verdad es que no existía tal red-. Cada uno de los sujetos opinaba siempre en último lugar -creían que los otros opinaban primero-. Los resultados mostraron que el fenómeno de la conformidad no desapareció, pero quedó hondamente motivado. Valga un ejemplo: si en el estudio de Asch sólo uno de cada cuatro sujetos no cometía ningún error, en el segundo estudio el porcentaje se elevó al 69 por ciento<sup>253</sup>.

Esta rebaja en la tendencia a la conformidad hace que las discusiones en los grupos sean muy polarizadas, con posturas muy marcadas y, a veces, extremas<sup>254</sup>. Wallace<sup>255</sup> sugiere, por otra parte, que en las interacciones grupales mediadas por el ordenador hay, como en las desarrolladas cara a cara, una persona que tiende a monopolizar la conversación. No obstante, el dominio de esta persona siempre resulta menor en los grupos mediados por ordenador.

Otros estudios revelan un incremento importante de la creatividad en las interacciones mediadas por ordenador frente a otras reuniones cara a cara. El

---

<sup>252</sup> SMILOWITZ, M., COMPTON, D.C. y FLINT, L., «The effects of computer mediated communication on an individual's judgement: A study based on the methods of Asch's social influence experiment», *Computers in Human Behavior*, 4, 1988, 311-321.

<sup>253</sup> La comparación es de WALLACE, o.c., 88.

<sup>254</sup> WALLACE, o.c., 106.

<sup>255</sup> *Ibid.*, 136.

software diseñado para estas actividades de grupo incluyen diversas tecnologías y posibilidades que ha hemos mencionado: correo-e, herramientas para el *brainstorming*, foros de debate, votaciones, herramientas de clasificación de documentación, posibilidades de realizar vídeo conferencias, de editar textos comunitariamente, e toma de decisiones conjuntas, etc. Un ejemplo sobre esto donde parece haber total unanimidad es en el *brainstorming* electrónico, especialmente cuando el grupo es grande<sup>256</sup>. ¿La razón? Que se supera el problema que anulaba a operatividad del *brainstorming* tradicional: el «bloqueo de propuestas», que se producía debido a que uno debía frenar su bombardeo de ideas cuando otro estaba hablando. La mediación del ordenador acaba con eso, pues permite ver las aportaciones de los otros miembros del grupo en cualquier momento sin que eso rompa el hilo del pensamiento. Además, y como ya apuntamos, la mediación del ordenador invita a la desinhibición.

El estudio de Jarvenpaa, Knoll y Leidner<sup>257</sup> arroja luz sobre la confianza generada a través de la interacción tecnológica. Sabemos ya que la confianza es necesaria para el buen desarrollo del trabajo de grupo. Sabemos también que la mediación tecnológica derriba prejuicios fácilmente emergentes en la comunicación cara a cara. También sabemos que la confianza se genera siendo confiado. Este estudio lo ha confirmado experimentalmente: los miembros que tenían esa confianza, eran muy participativos, optimistas, entusiastas, dedicaban mucho tiempo al proyecto y estaban dispuestos a asumir tareas de dirección. Los equipos con esos miembros funcionaban mejor y de forma mucho más creativa. Ahora bien, ¿cómo conseguían esta confianza rápida, si carecían de relaciones previas, de datos anteriores, de primeras impresiones cara a cara? Muy sencillo: los miembros de estos grupos daban la confianza por supuesta, contaban con ella, de entrada. Eran confiados y, por eso mismo, generaban confianza. La confianza, por Internet, se otorga en la escucha y valoración de las aportaciones de otros, en aportar asimismo todo lo que uno considere pertinente sin merma alguna. Esta forma de

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, 116-117.

<sup>257</sup> JARVENPAA, S., KNOLL, K. y LEIDNER, D.E., «Is anybody out there? Antecedents of trust in global virtual teams», en *Journal of Management Information Systems*, 14 (4) primavera de 1998. Disponible en: <http://www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue4/jarvenpaa.html>.

confianza, sin el escudo de otros prejuicios, se muestra especialmente *contagiosa* en Internet.

La resistencia de un sujeto al criterio general del grupo cuando éste aprueba algo que es evidentemente falso es, sin ninguna duda, algo beneficioso para la comunicación. Evitar la polarización, también, pues los estudios muestran que las situaciones de conversación polarizadas hacen que algunos miembros del grupo se muestren más desconfiados y entreguen menos información al grupo, mientras que otros aceptan menos los matices y las propuestas más prudentes. La facilidad para generar confianza (y todo lo que eso significa, como exigencia de la auténtica comunicación) también es un factor importante. Son tres *buenas noticias* que potencian las posibilidades de una auténtica comunicación. El trabajo en grupo así mediado, por lo tanto, invita al cumplimiento de algunas de las exigencias de la comunicación. Otros factores puramente tecnológicos (como la asincronía que permite tener esa experiencia de tiempos extensivo e intensivo) también posibilitan una mejor escucha y la elaboración de un discurso no interrumpido.

Por otro lado, si bien los disidentes se sienten con mayor libertad para expresar su opinión, algunos estudios revelan cómo la disidencia, cuando no se produce cara a cara, tiene un efecto menor<sup>258</sup>. Aunque el estudio de los grupos de discusión en red derriba el muro de la conformidad, puede levantar otros.

En definitiva, aunque algunas de las actitudes necesarias para la buena marcha de los trabajos de grupo se ven facilitadas por la mediación tecnológica, otras pueden verse perjudicadas. De nuevo nos topamos con que cada tecnología resulta facilitadora en algún sentido y perjudicial en otro. Quien utiliza dichas tecnologías ha de tener esto presente, tanto para seleccionar la más adecuada en cada momento como para estar especialmente atento (respecto de las propias exigencias que debe imponerse) para que la comunicación tenga los mayores frutos posibles. En el caso del trabajo de grupo mediado por ordenador, por ejemplo, hay que tener en cuenta como factor relevante no sólo el hecho físico de

---

<sup>258</sup> WALLACE, *o.c.*, 115.



que las personas puedan o no verse cara a cara, sino el contenido de la reunión, las posibilidades de polarización, la necesidad de que salga todo lo que debe salir, etc.

Por otro lado, al margen de la elección de la tecnología, quienes se comunican han de conocer las actitudes que son favorecidas y las que son perjudicadas. En el caso de los trabajos de grupo mediados por ordenador, debe estar especialmente atento de recordarse a sí mismo que sus intervenciones han de ser pertinentes (dada la facilidad para mostrarse no conforme con el camino que toma el grupo, lo que puede derivar en aportaciones impertinentes) y que debe escuchar con especial atención la discrepancia (cuyo impacto es psicológicamente menor que en la comunicación cara a cara).

#### D) Internet como espacio público de aparición

Hemos visto qué peculiaridades tiene la comunicación interpersonal a través de Internet y cómo puede afectar a los lazos que las personas pueden conformar con otras personas (en un sentido social y psicológico pero, sobre todo, dialógico). También hemos reflexionado cómo el trabajo en grupo mediado por ordenador presenta algunas ventajas y otros inconvenientes. Ambas cosas pueden tener ciertas repercusiones en la vida real de las personas pero son relativamente menores respecto de la importancia que tiene Internet como medio de comunicación social. Es en el ámbito de lo social y público donde lo que hemos visto sobre la comunicación interpersonal, la efectividad fáctica de los lazos creados y la posibilidad de trabajar en grupo encuentran sus virtualidades más fecundas.

Si ponemos la posibilidad de la comunicación interpersonal, el crecimiento en la capacidad operativa de los lazos y la posibilidad de trabajo colegiado entre personas que no pueden coordinar espacios (o largos tiempos) de trabajo conjunto, pero sí pueden aportar (con una discontinuidad no muy dilatada) pequeñas porciones de su tiempo y lo que hacen, además, puede alcanzar cierta proyección

pública, entonces, ahora sí, nos encontramos con unas posibilidades de desarrollo interhumano en el ámbito público extraordinarias. Impensables, antes de la aparición de Internet. Y cauce inesperado de recuperación de un espacio público de aparición muy perjudicado con el advenimiento de la sociedad de masas y los cambios sociales derivados de la misma.

Hablamos en su momento del espíritu comunitario de quienes fundaron la red de redes. Pronto, además, las temáticas, ideologías y tipos de comunidades virtuales se multiplicaron sin referencia alguna a la tecnología, pero siempre con marcados tintes comunitarios y públicos. Entre las pioneras, podemos mencionar a Well (vinculada al movimiento hippie y con intenciones de articular un nuevo espacio público para la contracultura), Free-Net (formada por médicos que de forma desinteresada quieren facilitar información médica al gran público), Big Sky Telegraph (inspirada en Jeferson y con la intención de vertebrar la acción política de miembros de comunidades locales rurales); todas ellas han sido analizadas por Flichy. El caso español más potente desde su aparición (enero de 2001) es el de HazteOir.org, constituida como una plataforma de participación ciudadana independiente de las instituciones públicas cuya influencia social y presencia pública ha crecido notablemente con los años<sup>259</sup>.

Gracias a estas comunidades virtuales, algunas de las comunidades reales recuperaron su «aspecto humano» y se produjo una mayor «integración de la comunidad» gracias al uso de Internet. También crecen las posibilidades de entendimiento entre los miembros de la comunidad, y la red proporciona una estructura donde ese entramado de interrelaciones personales puede cristalizar en un ámbito social real dotado de sentido. Recordemos que la vinculación de una serie de personas en una actividad interactiva delimitada y apartada de lo cotidiano permanece después de la interacción (como comunicación en acto). Lo que supone que los lazos creados en la virtualidad se mantienen fuera de ella, creando o reforzando relaciones reales de pertenencia a un grupo. Además, la red

---

<sup>259</sup> A marzo de 2010, sigue siendo la web de participación política más visitada en España, por encima de las de los grandes partidos políticos. En abril de 2007, HazteOir.org fue estudiado en el Consejo de Europa como ejemplo de participación ciudadana en el *Symposium on E-democracy*.

devuelve a los ciudadanos inquietos un espacio de aparición pública donde pueden expresarse, presentarse mediante su acción y su discurso, y conocerse y darse a conocer en su dimensión política. La red devuelve una dimensión pública a las personas, devolviéndoles al estatus de ciudadanos que había devenido en *meros votantes*.

Contra la opinión de que la comunidad virtual supone dividir a la comunidad y a la persona en dos mundos, el planteamiento de problemas y soluciones que afectan a la comunidad abordados desde la red crean un espíritu de colaboración y unión entre los participantes que dura más allá de la interacción virtual, tal y como reconocen los miembros de las comunidades estadounidenses (y la española) ya citadas.

Dos características conectan de nuevo a estas comunidades con los padres fundadores: la vertebración de una comunicación horizontal y libre (donde una jerarquía natural cobra de nuevo sentido como autoridad por las aportaciones de cada miembro y el reconocimiento de la comunidad) y la capacidad que ofrecen a cualquier persona para encontrar un lugar (o crearlo y hacerlo habitable y habitado) en Internet.

Lo anuncia también Castells:

«Internet puede contribuir a ampliar los vínculos en una sociedad que parece hallarse en un proceso de rápida individualización y desvinculación cívica»<sup>260</sup>.

Esta reconstrucción, además, no está sólo al alcance de los privilegiados *ciudadanos*, como ocurría en la Grecia clásica, sino que queda a la mano de cualquier persona, incluso del mendigo, como evidenció el estudio del caso PEN relatado por Flichy<sup>261</sup>. Dyson subraya esta peculiaridad de Internet con una imagen interesante:

---

<sup>260</sup> *La era de la información*, I: 433.

<sup>261</sup> *O.c.*, 112-113.

«[...] si bien la red se puede emplear para bien y para mal [...] es asimétrica en su manera de otorgar poder a quien no lo tiene. Es decir, socava la autoridad central [...] y ayuda a las fuerzas dispersas a actuar conjuntamente [...] En pocas palabras, es un instrumento poco útil para la propaganda, pero perfecto para la conspiración»<sup>262</sup>.

La imagen recoge la idea de que Internet es un instrumento con más fuerza para la acción comunitaria y la vinculación de intereses particulares que para la uniformidad impuesta desde arriba<sup>263</sup>. Los lazos supuestamente débiles (según los parámetros de tiempo invertido en la otra persona e intensidad subjetiva de la relación) son capaces de crear vínculos dialógicamente fuertes. Esos vínculos son, precisamente, los que configuran el espacio público de aparición del hombre (Arendt) y donde surgen los acontecimientos que marcan la vida pública y el destino de una sociedad.

Si la moderna organización social había relegado lo personal al ámbito privado y subjetivo, dificultando el despliegue de la propia personalidad en lo público (la necesaria participación en lo social), la red rompe esa dinámica. En primer lugar, al posibilitarla virtualmente mediante: la superación de las barreras espaciales, la posibilidad de un tiempo extendido e intensivo, la capacidad de vertebrar el trabajo en equipo en torno a unos objetivos compartidos, facilitar un espacio público de aparición donde uno se presenta con su acción y su discurso (y cuya regla fundamental es aportar al bien común de la comunidad vinculada), etc. En segundo lugar, por lo que esa comunidad virtual opera en las vidas de quienes así se vinculan, quienes ven desplegada su personalidad en diversos sentidos: motivación para su participación solidaria en lo público, orientación para la acción, formación, sentido de pertenencia, estructuración de lazos en el ámbito público, etc. En tercer lugar, por lo que se opera en la vida social real más allá de la virtualidad: la posibilidad de conocer realmente a otras personas con las que compartir la defensa de determinadas causas, las acciones diseñadas desde la red

---

<sup>262</sup> DYSON, E., *Release, 2.0: A design for living in the digital age*, Broadway Books, Nueva York 1997; en WALLACE, o.c., 301.

<sup>263</sup> Los amantes de las *conspiraciones* en el mejor sentido de la expresión pueden encontrar en el ensayo de Shirky cómo las nuevas tecnologías son capaz de vincular intereses que desembocan en acciones relevantes gracias a las nuevas tecnologías: SHIRKY, C., *Here Comes Everybody, The Power of Organizing Without Organizations*, The Penguin Press, Nueva York 2008.

que se desarrollan en inciden directamente en la vida social real y lo que estas dos cosas operan de nuevo tanto en las personas así vinculadas como en las personas e instituciones *afectadas* por estas acciones en la vida real.

Precisamente por lo que la comunidad virtual opera tanto en los sujetos como en la realidad social, la recuperación del espacio público en la red tal vez podría apuntar a la recuperación del espacio privado. Aún es pronto para decirlo y la cuestión merece un análisis de una mayor profundidad. No obstante, la intuición no es descabellada, pues ya vimos cómo lo privado y lo público se exigen dialógicamente, al modo como la incomunicabilidad es condición de posibilidad de la comunicación creativa. La interacción en lo público, en este sentido, revierte en densidad y acrecentamiento de lo personal (distintivo, original, propio, opuesto a lo anónimo alienado). En el mismo sentido en que la articulación de lo público por Internet combate lo social anónimo del mundo real, vencéndolo en determinados ámbitos, puede también vencer lo social anónimo que invade la vida privada.

Muchas de las acciones de HazteOir.org de incidencia en la vida pública van, precisamente, en el sentido de recuperar determinados espacios privados y limitar la tendencia del Estado y de las estructuras sociales que genera que pretenden abarcarlo y estandarizarlo todo. Algunas de estas acciones son: el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos, el respeto a las libertades de conciencia, ideológica y religiosa, la protección de la familia, el derecho y la responsabilidad de la participación ciudadana, etc.

Aunque los resultados de sus acciones están lejos de satisfacer sus demandas, los frutos alcanzados eran impensables cuando cuatro amigos fundaron esta plataforma en 2001. Dichos frutos están recogidos en las memorias anuales de su actividad y son fácilmente verificables por instrumentos de medición de la actividad en Internet (tipo Alexa<sup>264</sup>) y por la repercusión de sus actividades

---

<sup>264</sup> Alexa viene a ser como el Estudio General de Medios (EGM) español que mide las audiencias de radio, televisión y prensa, sólo que abarca el mundo entero y mide el *tráfico* en Internet. Cualquier persona puede descargarse la *barra Alexa*, que queda incorporada a su navegador y

reflejas por la prensa. En cualquier caso, quizá el mayor logro es haber generado la conciencia entre muchos ciudadanos de que el espacio público les pertenece, de que se puede luchar por él, de que esa lucha tiene, por sí misma, sentido, y de que la ciudadanía ha logrado ya pequeñas victorias.

#### 4.5. Síntesis y conclusiones

Gracias a esta primera aproximación a la realidad concreta de Internet podemos apuntar una serie de conclusiones que arrojen luz sobre posibles vías de investigación de campo en este terreno, que pasamos a enumerar.

1. Nuestra aproximación histórico-cultural al origen y desarrollo de Internet en sus primeros años muestra que las personas implicadas en este proyecto tenían una serie de ideales orientados al bien común de la humanidad con un fuerte sentido comunitario y que supieron asumir muchas de las exigencias propias del encuentro en la búsqueda de una comunicación orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración creativa entre los hombres.
2. La actitud originaria de los fundadores *informó* (en el sentido ya dicho de «dar forma») las tecnologías y los procesos mediacionales entre ellos, convirtiendo Internet en una estructura que facilita la comunicación horizontal, la tarea colegiada y desinteresada, el prestigio de los que más aportan al bien de la comunidad, la preeminencia de la acción y el discurso sobre la imagen personal u otras forma de poder, etc.

---

toma referencias de su propia navegación (al modo en que los audímetros instalados en los televisores miden la audiencia televisiva). Frente a las encuestas, tiene la ventaja que sus números no son estimaciones, sino datos reales; frente a los audímetros, difíciles de usar bien por parte de los telespectadores (que han de manejar un mando y, además, acordarse de hacerlo) tiene la ventaja de que su medición es automática (el usuario no ha de hacer nada que no haría si no tuviera Alexa). Buena parte de la información que recogen es ordenada y publicada en su *web* (en la lógica ya tradicional de este medio de revertir lo obtenido en beneficio de los usuarios). Su *site* está en: <http://www.alexacom>.

3. La flexibilidad de espíritu y la apertura de los fundadores y de la misma tecnología abrió la puerta a la participación de comunidades ajenas al mundo de la tecnología, lo que enriqueció el universo de ideales y acciones orientadas a formas comunitarias que, desde diversos ámbitos, podían participar en ese proyecto comunitario de humanizar y mejorar el mundo.
4. Internet se configuró, ya desde sus inicios, como un espacio público de aparición capaz de devolver al ámbito público la acción personal, motivada tanto por su capacidad para ser efectiva como por el reconocimiento de la comunidad. La inteligencia, la creatividad, la generosidad y la confianza primaron más que el dinero, el capital o el *status quo* a la hora de tener éxito (en los diversos sentidos de la acepción) en la red de redes.
5. La flexibilidad de la tecnología digital y el desarrollo de las *interfaces* y el hipermedia dota a Internet de unas posibilidades expresivas desconocidas hasta el momento. El desarrollo de las interfaces exige una meditada y cuidadosa articulación de los conceptos de inmediatez, distancia y presencia tanto para lograr su máxima capacidad como para evitar caminos que reduzcan el cuerpo humano (o la propia mente) a mero instrumento.
6. El desarrollo del hipermedia permite ampliar y fecundar todas las dimensiones intelectuales y emocionales de la persona (memoria, inteligencia teórica y práctica, pensamiento relacional, profundidad, imaginación, sensibilidad, etc.) e incrementa también las posibilidades expresivas. Nos brinda, así, una herramienta tan poderosa como la suma de todos los medios expresivos anteriores en su misma pureza o en sus múltiples integraciones; con el mismo riesgo de que creamos que lo ya objetivado en esos medios puede fecundar nuestra vida sin la debida selección, criba e interiorización de lo valioso por nuestra parte.

7. Internet afecta también a la comunicación interpersonal: reduce algunos prejuicios y hace que nuestras primeras impresiones dependan de factores menos superficiales (físicos) y más vinculados al discurso y la acción de quienes se comunican. Internet no debilita los lazos fuertes (en el sentido psicológico y social) de las personas; puede potenciar esos mismos lazos y, sobre todo, incrementa la efectividad de los llamados lazos débiles.
8. Desde la perspectiva dialógica, vemos que Internet puede fortalecer el sentido de pertenencia a una comunidad humana vinculada en torno a unos valores que, si bien no se traduce necesariamente en un tiempo invertido y una alta intensidad subjetiva de la relación con otras personas, sí puede configurar con fuerza el modo de conducirse de esa persona, así como sus motivaciones y su posibilidad de constituirse como un apoyo fáctico (presente, real e, incluso, material) entre las personas así vinculadas. Dicho de otro modo: Internet potencia y acrecienta los vínculos propios de la comunidad de personas, puede inaugurar y acrecentar nuevos vínculos de entendimiento, comprensión y colaboración entre los hombres más allá de lo virtual, así como los frutos que se derivan de la generación de estos vínculos.
9. Internet puede mediar en los grupos de trabajo llamados a tomar decisiones o fomentar la creatividad. La mediación tecnológica puede facilitar algunos procesos y fomentar (o debilitar) algunas actitudes. Respecto de los procesos, resaltamos la importancia de tener dichos factores en cuenta a la hora de elegir el tipo de mediación más apropiada en cada caso. Respecto de las actitudes, subrayamos la vigilancia sobre uno mismo (las exigencias que nos imponemos) para velar por una interacción y una comunicación lo más creativas posibles en cada caso.
10. Internet permite superar barreras espaciales y temporales (gracias a la conectividad y a la asincronía dilatada en periodos razonables), mantener



los procesos creativos y comunicativos sin interrupciones (gracias al tiempo extendido) ahorrar tiempo y esfuerzos en la búsqueda de documentación (gracias al tiempo intensivo), limitar las barreras de viejos prejuicios (relacionados con la imagen) y de actitudes como la timidez o la polarización en las discusiones, potenciar el peso de la acción y el discurso (la participación intelectual), fomentar la sana discrepancia y actitudes como la escucha, la atención o la concentración.

11. Por otro lado, los sujetos así vinculados han de hacer un sobre esfuerzo en determinadas actitudes que potencia más la comunicación cara a cara que la mediación tecnológica: la responsabilidad de las propias acciones (no *vigiladas* por los otros), cumplir con los tiempos de trabajo, tratar de ser siempre pertinente en las intervenciones y saber escuchar a las voces discrepantes.
12. Los posibles beneficios de la mediación tecnológica cobran su máxima relevancia al recuperar el necesario espacio público de aparición de los hombres en el seno de la comunidad humana. En primer lugar, por lo que significa recuperar ese espacio público (perdido con la aparición de la sociedad de masas), para la propia persona. Ese espacio público, constituido como una red de relaciones interpersonales vertebradas a través de comunidades e instituciones intermedias, facilita la participación de los hombres en la vida social, sin la cual el hombre cae con facilidad en el anonimato, en la reducción de su vida privada a la mera comunidad vital y de su vida pública a lo social anónimo.
13. Gracias a esa recuperación, el hombre descubre, confirma y desarrolla su propia personalidad en lo que ésta tiene de único e irrepetible como contribución al bien común de la comunidad. Dicha aparición en lo público no sólo no anula lo privado, sino que puede conferir una mayor densidad a su propia intimidad, en cuanto que revela su vocación personal. En segundo lugar, por lo que significa esa recuperación para la propia vida

pública, para la re-humanización de sus instituciones, acrecentando el vínculo de comprensión y colaboración entre los hombres, su propia creatividad personal y comunitaria, el dinamismo de amor y compromiso entre los hombres y la madurez de las personas y el conjunto de la comunidad humana.

14. Pero también vimos cómo recuperación del espacio público no opera estos beneficios por sí misma. El compromiso de los hombres por asumir las exigencias del encuentro comunicativo ha de ser el mismo de siempre, con especial atención a las oportunidades y riesgos que comporta la mediación tecnológica. Entre los riesgos, identificamos el de que la persona no se ponga por entero en la comunicación, de forma que tanto su presentación en diversas comunidades virtuales como la separación entre lo virtual y lo real disuelva su núcleo interior y fragmente su personalidad en una desintegración lesiva para su propio desarrollo.

La visión de la red de redes como un nuevo paraíso o como el advenimiento de un apocalipsis que acabará con el hombre y el mundo tal y como los hemos conocido no son afirmaciones fruto de un análisis rigurosos sino, efectivamente, visiones sin fundamento. La experiencia de los ya más de quince años desde la aparición y popularización de la WWW ha moderado las expectativas de unos y otros. Tanto los beneficios como las consecuencias negativas de la aparición de Internet ya han mostrado sus cartas. Aunque la aparición de Internet ha cambiado algunas condiciones y circunstancias, las exigencias y los retos de la comunicación entre los hombres en orden al desarrollo de cada hombre y de la comunidad humana en su conjunto, siguen siendo los mismos.

## CONCLUSIONES Y PROSPECTIVAS

### 1. Recapitulación de las conclusiones en contraste con las hipótesis

El Capítulo III recoge las primeras conclusiones de nuestra tesis, que responden en buena medida a las hipótesis y retos planteados en la Introducción y a lo que cabía esperar de nuestra investigación una vez repasamos el estado de la cuestión. Exponerlas fue importante para clarificar la posible *fecundidad de nuestra propuesta*, que desarrollamos en el Capítulo IV y cuyas conclusiones expusimos al finalizar cada área que revisamos desde nuestra Teoría dialógica de la Comunicación. Queremos ahora exponer de forma sintética las conclusiones que responden directamente a las hipótesis que orientaron nuestro trabajo.

**1. HIPÓTESIS 1:** ¿Es posible rescatar los interesantísimos estudios parciales sobre fenómenos comunicativos circunscritos a ámbitos, situaciones o perspectivas intelectuales muy concretas y -matizados y reformulados por vía de profundidad- integrarlos en un marco teórico autónomo que permita a su vez un diálogo interdisciplinar con otras ciencias? En esta pregunta está en juego la necesidad de una propuesta disciplinar, para lo que es necesario responder a tres retos.

**1.1. Reto 1.1.** La delimitación del objeto material y formal de la Teoría de la Comunicación, así como el método apropiado para aproximarse a dicho objeto de estudio.

**Respuesta 1.** Gracias a las categorías intelectuales que nos permiten dar cuenta de la relación hemos identificado el *objeto material* de nuestra disciplina como *la interacción humana*. Gracias al pensamiento dialógico podemos plantear el objeto formal como la interacción humana en cuanto que *orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración*. El método, propio del pensamiento dialógico, supone, *en la reflexión especulativa y práctica*: la experiencia de la intuición intelectual inmediata-indirecta, la atención analéctica y sineidética a la realidad y

la exposición en espiral. En *su análisis de las realidades comunicativas concretas*: la inmersión participativa y la reflexión segunda.

**1.2. Reto 1.2.** La formación de un corpus disciplinar coherente y pertinente, ajustado a la realidad de la comunicación, capaz de ofrecer conclusiones universales y necesarias sobre la comunicación humana.

**Respuesta 1.2.** Creemos que el corpus elaborado como *Teoría dialógica de la Comunicación* es breve en su contenido desarrollado, pero amplio en sus posibilidades de abarcar toda realidad comunicativa, y que cumple las exigencias de la reflexión rigurosa: fidelidad a lo real, coherencia interna, pertinencia y universalidad de sus conclusiones.

**1.3. Reto 1.3.** La posibilidad de un diálogo interdisciplinar con otras áreas de conocimiento que proporcione un enriquecimiento mutuo entre las perspectivas en diálogo, en orden a la necesaria síntesis de saberes que ha de rehumanizar la ciencia poniéndola al servicio del desarrollo de los hombres.

**Respuesta 1.3.** El diálogo desarrollado con otras perspectivas de la comunicación y con otras áreas de saber en el Capítulo III ha consumado ya parte de esa integración, pues hemos asumido en nuestro discurso aportaciones de todas las perspectivas de la comunicación y de otras disciplinas científicas. En el Capítulo IV apuntamos las claves para integrar todas las perspectivas que estudian la comunicación, de forma que nuestra propuesta puede iluminar y superar sus límites y la nuestra puede fecundarse con sus aportaciones. También apuntamos las claves para un diálogo mutuamente fecundo con diversas áreas de la Filosofía, las Humanidades, la Teología, las Ciencias Sociales, la Psicología, la Psiquiatría y otras disciplinas prácticas. El diálogo ya articulado en nuestra propuesta nos permite afirmar que la Teoría dialógica de la Comunicación permite una síntesis de saberes que puede rehumanizar la ciencia y la actividad profesional del comunicador.

**2. HIPÓTESIS 2:** ¿Es posible estudiar la comunicación no sólo por sus causas o efectos próximos en determinados *sujetos* -personales, sociales, empresariales, científicos...- sino *en sí misma* y por su capacidad para dotar de sentido y edificar a esos *sujetos*, ofreciendo una visión completa y unitaria de todo el acto comunicativo? Esta pregunta exige proporcionar una epistemología adecuada que dé cuenta de todas estas dimensiones de la realidad.

**2.1. Reto 2.1.** Si podemos estudiar de veras qué es la comunicación (como una forma eminente de relación entre los hombres), mediante una aproximación esencial -universal y necesaria- a este acto humano.

**Respuesta 2.1.** La comunicación es una forma de interactividad que exige: a) un vínculo entre, al menos, dos realidades; b) que ese vínculo implique actividad y receptividad mutuas (cierta reciprocidad); c) que las realidades que interactúan se promocionen fruto de dicha interacción; d) que *en* esa interacción, y *de* esa interacción brote algo nuevo; e) por último, y por vía negativa, no son interactivas las relaciones de dominio, posesión, destrucción o las meras relaciones *locales* o *temporales*. En ese contexto, podemos definir la comunicación como: «una interacción interpersonal (expresiva-interpretativa) articulada en diversos medios expresivos y orientada al entendimiento, la comprensión y la colaboración». Es una interacción en el sentido arriba definido. Es interpersonal por vincular lo personal y lo comunitario. Dicha interacción supone actos expresivos e interpretativos mediados por diversos procesos y *encabalgados* con distintos ámbitos (sociales, culturales, etc.) de los que hemos dado cuenta. Esta definición, a nuestro juicio, cumple con las características de una definición esencial: se ajusta fielmente a la naturaleza de la comunicación; todo acto realmente comunicativo está contemplado en la definición y nada que no sea comunicación auténtica tiene cabida en la definición.

**2.2. Reto 2.2.** Qué capacidades, actitudes o valores de los sujetos entran en juego y resultan relevantes en el acto comunicativo.

**Respuesta 2.2.1.** Hemos identificado las capacidades, actitudes y valores que han de tener los sujetos para una adecuada interacción como las *exigencias del encuentro* expuestas por López Quintás. Hemos especificado las exigencias propias de la interacción comunicativa: la escucha activa y el silencio interior; la presencia intencional de los sujetos y la intencionalidad compartida en la interacción; un *logos* compartido (entendido en tres dimensiones vinculadas dialógicamente entre sí: código, cosmovisión y participación en el orden y sentido de lo real); un clima de veracidad y confianza; y la capacidad de perdonar. Dichas exigencias deben estar presentes tanto en la interpretación de la realidad (sobre la que se pretende comunicar algo) como en la interpretación de los medios expresivos y de las personas que se comunican; del mismo modo, han de estar presentes en la configuración de los medios expresivos. En síntesis, todas esas exigencias no son sino expresión concreta de los dos vínculos ineludibles para una buena comunicación: la verdad y el amor.

**Respuesta 2.2.2.** Cuando los hombres no asumen estas exigencias, por diversas razones que hemos identificado e iluminado desde dentro, aparece la *violencia de la incomunicación*, que disuelve los vínculos personales y anega la vida de los hombres, alienándoles de sí mismos, de los otros y de lo todo lo real.

**2.3. Reto 2.3.** Qué sentido (intencionalidad explícita o implícita) tiene la comunicación para los sujetos que se comunican y qué frutos esperan lograr.

**Respuesta 2.3.1.** La *intencionalidad natural* de la comunicación es la *invitación* (apelación) que se ofrece al otro en busca de entendimiento, comprensión y colaboración. Entendimiento y comprensión no sólo del mundo, sino del otro y de uno mismo, lo que pone frente a la búsqueda de un Tú absoluto. La colaboración se da ya en la propia comunicación (al menos, como confirmación existencial) y sólo es posible *en acto de comunicación*, vínculo que permanece cuando los procesos han terminado y, sin el cual, ninguna comunicación es posible. Así, mediante la comunicación unifica existencialmente el orden de lo real (su papel y

misión en el mundo, abierto al Tú); el orden de lo pensado y expresado (que es cosmovisión y cultura en comunión con los otros hombres y por referencia a la realidad); y el orden de su respuesta creativa y comprometida con lo real.

**Respuesta 2.3.2.** Dicha *intencionalidad natural* orienta al hombre (sea o no consciente de ello; aunque sólo en la medida en que cumple las exigencias de la comunicación) hacia su propia realización personal. Hemos sintetizado los frutos de la comunicación en lo siguientes: inaugurar o acrecentar un vínculo de entendimiento, comprensión y colaboración; acrecentar la creatividad personal; acrecentar el dinamismo de amor y compromiso; acrecentar la madurez personal y comunitaria (que, en plenitud, no consiste en otra cosa que en responder por amor a la propia vocación).

**2.4. Reto 2.4.** Qué características y condiciones resultan imprescindibles, aconsejables o superfluas -y cómo afectan a los sujetos que se comunican- en los diversos elementos mediacionales que intervienen en la comunicación: lenguaje, tecnologías, contexto concreto y contexto en sentido amplio (tradición y cultura insertas en la historia).

**Respuesta 2.4.1.** El elemento mediacional central de la comunicación son los *medios expresivos*, que son referenciales, por cuanto que son vectores hacia lo real; y creativos, en cuanto que se transparentan y hacen presente la profundidad de lo real en sus diversas manifestaciones (íntimas, valiosas, llenas de posibilidades creativas que interpelan al hombre para promocionarlo). Así, el lenguaje es *medio viviente de despliegue personal* que nos permite *habitar el mundo* y hace posible la *convivencia*.

**Respuesta 2.4.2.** La cultura, expresión viva de una cosmovisión, es a un tiempo fruto de la comunicación y ámbito donde la misma se fecunda, pues el lenguaje es profundo y rico en significaciones en la medida en que se encuentra sumergido en el seno de una tradición. La cultura es fuente de unidad y fecundidad humana en la medida en que expresa una cosmovisión ajustada a lo real.

**Respuesta 2.4.3.** Las diversas técnicas y tecnologías son *informadas* por el hombre para articular los procesos expresivos (desde el alfabeto hasta Internet) y se encuentran íntimamente entreveradas con el propio lenguaje y, muchas veces, posibilitan y enriquecen la comunicación al ampliar las capacidades humanas de expresión y al superar las barreras de espacio y tiempo. Por eso mismo, el uso de las tecnologías no es neutral, sino que cada una de ellas encierra unas virtualidades creativas y unas limitaciones intrínsecas que deben tenerse en cuenta tanto para la formación de las personas como para su adecuación en cada situación de comunicación

**Respuesta 2.4.4.** La existencia de un contexto real es condición de posibilidad de la comunicación. La comunicación humana es siempre comunicación *en contexto*. No sólo por las técnicas y tecnologías, ni sólo por la cultura o tradición, sino por la situación personal de quienes se comunican y por el contexto espacio-temporal que delimita cada acción comunicativa. Cualquier reflexión práctica sobre acciones comunicativas requiera una especial atención al mismo y que deba tenerse cuidado de no extrapolar resultados de una situación de comunicación particular como criterios universales.

**3. HIPÓTESIS 3** ¿Puede una reflexión teórica de este tipo fecundar la praxis? Es la pregunta sobre la pertinencia y fecundidad de nuestra propuesta en diversos ámbitos.

**3.1. Reto 3.1.** Mostrar el valor de comunicación interpersonal y social en orden al desarrollo de las personas en comunidad y e iluminar camino adecuado para lograrlo.

**Respuesta 3.1.** Creemos que lo expuesto sintéticamente en la Respuesta 2 (desde la 2.1.1. a la 2.4.4.) interpela al hombre para que responda al valor de la comunicación e ilumina el camino para practicarla, desde las exigencias que los



propios sujetos deben auto-imponerse hasta el criterio último que debe orienta su práctica comunicativa, pasando por el papel que juegan los diversos ámbitos mediacionales en la misma.

**3.2. Reto 3.2.** Orientar el quehacer profesional cotidiano (criterios, procesos, etc) de quienes se dedican a la comunicación social (periodistas, publicitarios, comunicadores audiovisuales) en orden a que su profesión fomente el desarrollo integral de la sociedad.

**Respuesta 3.2.1.** Hemos mostrado que el desarrollo pleno de la persona sólo es posible en la vida comunitaria. La vida comunitaria incluye una dimensión pública que interpela al hombre para que participe en ella aportando lo que sólo él puede aportar en aras del bien común de la comunidad humana. Sólo en la vida pública el hombre puede confirmar su vocación y ser re-conocido por ello e impulsado hacia la plenitud de su vocación; por otro lado la participación en una vida pública sana en orden a la consecución del bien común purifica al hombre de sus egoísmos.

**Respuesta 3.2.2.** En el contexto histórico actual, la participación en la vida pública de los hombres pasa por la labor subsidiaria que respecto de los mismos garantizan los profesionales de la comunicación social. Éstos han de concebirse a sí mismos como parte de la sociedad civil. En la medida en que quieran responder a la vocación *social* expresa en su nombre, han de reconocer que su sentido no es otro que contribuir a la consecución del bien común desde su vocación específica: ser agentes privilegiados en orden a crear una cultura de entendimiento, comprensión y la colaboración entre los hombres, la sociedad civil y la autoridad política. De esa forma fecundan lo social con los frutos de la comunicación interhumana: acrecientan la creatividad, el dinamismo de amor y compromiso entre los hombres y la madurez de la sociedad. La comunicación social, como la interpersonal, está inspirada por los valores de la búsqueda de la verdad, la promoción de la libertad y la consecución de la justicia, y tiene su motor primero en el amor entre los hombres. Esta actividad es esencial y constitutiva de lo social;

sin ella, lo social resulta imposible. En la medida en que los medios de comunicación cumplan su vocación como vínculo comunicativo y ámbito de encuentro, la comunidad humana crecerá hacia su plenitud; en la medida en que la cumplan deficientemente, se acrecentará la deshumanización de la sociedad.

**Respuesta 3.2.3.** El modo en que se concreta la vocación del comunicador social exige, en primer lugar, conformar los medios como un espacio público de aparición, un nuevo ágora que garantice la libertad de expresión de todos, con especial atención a los sin voz. De esta forma garantizan subsidiariamente la participación en la vida pública de personas e instituciones. En segundo lugar, los medios de comunicación deben promocionar especialmente a las personas e instituciones que mejor contribuyen a la consecución del bien común, a la solidaridad entre los hombres y a la edificación de una cultura inspirada en la verdad, la justicia y el amor, al tiempo que denunciar los abusos de poder, actitudes, estructuras y demás elementos de lo social que atenten contra el bien personal o común o fomenten la insolidaridad entre los hombres. Finalmente, los profesionales de la comunicación deben adquirir una formación básica que les proporcione una cosmovisión lo más ajustada a lo real que sea posible, una comprensión del contexto histórico y social en el que va a desarrollar su profesión, un conocimiento profundo del sentido de su profesión y de la praxis profesional, que incluye los momentos de investigación (epistemología) y divulgación (práctica, técnica, procesos).

**Respuesta 3.2.4.** Para iluminar el quehacer profesional de los profesionales de la comunicación en esta misión, hemos clarificado los conceptos fundamentales de sus disciplinas conforme a nuestra Teoría dialógica de la Comunicación. Esperamos que tanto la *comprensión* del altísimo valor de su vocación como las *posibilidades creativas* que las *formas específicas de comunicación* que desarrollan sean suficientes para formar criterios y formar decisiones en su día a día.

**Respuesta 3.2.5.** La revisión de los conceptos de información, desinformación y manipulación arrojan luz sobre el sentido de *verdad informativa*. Al superar la equivocidad del concepto, el periodista mediocre y el manipulador no tienen subterfugios para no cumplir bien con su trabajo ni para justificar su modo de obrar. Al revisar los géneros periodísticos, los criterios de noticiabilidad (y de no noticiabilidad) y al haber explicado desde dentro el valor moral de la profesión, el periodista comprometido puede encontrar herramientas intelectuales para desempeñar bien su trabajo y para argumentar sobre la *objetividad* y el valor de su labor. Queremos subrayar especialmente el enfoque dado al criterio de noticiabilidad del *valor intrínseco* de lo real y la revisión de las funciones clásicas de la comunicación, pues abren un horizonte de sano y fecundo ocio (liberalizador) a los contenidos de los propios medios informativos.

**Respuesta 2.2.6.** Hemos revalorizado el sentido legítimo y noble de la comunicación persuasiva, cuando ésta *obliga* a la voluntad *interpelando* a la recta razón y es camino de entendimiento, comprensión y llamada específica a la colaboración entre los hombres.

**Respuesta 2.2.7.** También hemos revalorizado el valor de la imagen, del símbolo y del relato como modos de hacer el mundo habitable, de dotar de sentido la existencia, de revelar dimensiones profundas de lo real, de ser vínculo comunitario que revela la identidad de los pueblos y los une en torno a sus ideales más nobles y de su alto valor formativo y cultural. En ellos el hombre se descubre a sí mismo y las implicaciones morales y existenciales de sus posibles acciones. Al distinguir dos grados de verdad poética, vimos la eficacia social que los símbolos pueden tener el orden a unir a los hombres *frente* a lo injusto y *en* lo valioso.

**Respuesta 2.2.8.** Nuestra aproximación a un medio de comunicación específico, actual y muy complejo, como es Internet, pretendía mostrar el valor de nuestra propuesta para iluminar también las posibilidades y límites de un medio de comunicación en concreto en orden al desarrollo personal y comunitario de

quienes participan en él. Creemos que de las conclusiones expuestas al final del Capítulo IV reflejan la fecundidad de nuestra propuesta para comprender los medios, sino también para orientar adecuadamente investigaciones de campo posteriores. Esta conclusión conecta de nuevo con la primera hipótesis: la posibilidad de integrar la reflexión teórica y la investigación empírica, tarea que no acometemos porque en algún momento había que poner fin a esta tesis, y ese momento está próximo.

**3.3. Reto 3.3.** Como consecuencia de las anteriores: superar el escepticismo y hastío presente en los académicos, en los profesionales y el conjunto de la sociedad al dotar de valor científico a la investigación teórica y orientar el sentido auténtico de la práctica profesional al desarrollo pleno de las personas y de la comunidad humana.

**Respuesta 3.3.** Creemos que las respuestas 1 (para los académicos) y 2 (para los profesionales), en sus respectivos despliegues completos, ofrecen *razones para la esperanza*. Las síntesis y conclusiones que acompañan a la reflexión de cada profesión exponen razones más detalladas y modelos concretos. También la bibliografía y el cine citados a lo largo de la revisión de cada profesión pretenden servir de motivación y ejemplo edificante. No obstante, como en toda interacción comunicativa, asumimos el riesgo de interpelar *al otro* sin saber si seremos *pertinentes* ni si *responderá* a nuestro reto. En la medida en que se cumplan ambas exigencias, estamos casi seguros de que juntos (profesionales y académicos) podremos vencer el hastío que siente la sociedad al contemplar el actual panorama mediático, pues lo está deseando.

Iniciamos nuestra introducción con una reflexión de Derrick de Kerckhove: «La mayoría de los CD-ROM son menos interactivos que un diccionario»<sup>1</sup>. Dicha afirmación nos sumía en un debate sobre qué es lo interactivo, donde surgían muchas preguntas que sólo ponían de manifiesto la carencia de criterios claros al respecto. Podemos responder ahora a ese debate con mucha contundencia: en

---

<sup>1</sup> KERCKHOVE, *Inteligencias en conexión*, 38.

primer lugar, el CD-ROM es más interactivo o menos que un diccionario según la las posibilidades creativas encierre cada uno, que no tiene que ver con el número de botones o alternativas que materialmente sean cuantificables, sino con su valor intrínseco, que va parejo con la capacidad para promocionar a los hombres a instancias más o menos superiores... o de sumirlos en un empastamiento-estimúlico poco fecundo. En segundo lugar, dependerá de si la *interface* del CD-ROM se ajusta a las posibilidades de quien quiera interactuar con él (del modo en que se *objetiva* su contenido expresivo). En tercer lugar, dependerá de quién interactúe con él, de sus capacidades técnicas (mi abuela nunca hubiera sabido qué hacer con un CD-ROM), de su intencionalidad (qué espera obtener de esa interacción) y de las exigencias que este dispuesto a asumir para entrar en trato con esa realidad interactiva (sé de muchos que no están dispuestos a enfrentarse a un mando a distancia...). Por último, habrá que reflexionar sobre el resto de elementos mediacionales necesarios para la interacción (para el diccionario, me basto a mí mismo; pero sin un ordenador, ¿qué hago con el CD-ROM?). Sírvanos éste caso, bien sencillo, para ejemplificar cómo la visión integradora y los criterios planteados en esta tesis resultan mucho más luminosos que la mayoría de los discursos sobre lo interactivo al uso.

## **2. Prospectivas**

### **2.1. Investigación**

A lo largo de esta investigación hemos apuntado ya muchos caminos fecundos para el desarrollo de esta Teoría dialógica de la Comunicación. *Una primera línea de trabajo* es la de acrecentar la integración de nuestra propuesta con el resto de perspectivas de la comunicación y fomentar el diálogo interdisciplinar con saberes que pueden iluminar mucho nuestra propuesta (Filosofía, Teología, Filosofía Política y Social, Psicología).

Para articular ambas tareas, el primer medio es nuestro plan personal de investigación teórica. En él figura el diálogo crítico y sereno tanto con los autores fundacionales como con los más influyentes de las diversas perspectivas de la comunicación apuntadas. También figura de forma muy especial la reflexión teológica de J. Ratzinger y del actual Benedicto XVI y el *Humanismo integral* de J. Maritain, sin descuidar el seguir profundizando en las obras sobre la experiencia estética de López Quintás. El segundo medio es la asistencia y participación en congresos y foros nacionales e internacionales de carácter interdisciplinar, realidades que, gracias a Dios, son hoy abundantes y accesibles.

Creemos que es especialmente importante desarrollar sólidas teorías del Periodismo, la Comunicación Persuasiva, las Bellas Artes y la Narrativa Audiovisual en orden a iluminar la práctica profesional de los comunicadores sociales que se forman en nuestras universidades y que tienen la grandísima responsabilidad de fomentar una cultura del diálogo cordial en búsqueda de la verdad concreta de cada hombre y del conjunto de la familia humana. Ésta ha de ser una *segunda línea de trabajo* especialmente urgente. Queremos que ésta sea una labor colegiada entre académicos y profesionales vinculados al mundo universitario. Además de acudir y participar en los foros que integren ambos perfiles, queremos impulsar en la Universidad Francisco de Vitoria, nuestra *Alma Mater* y sede de esta tesis, líneas de trabajo en esta dirección. Primero, bajo la forma de grupos estables de investigación con los profesionales vinculados a la propia universidad, pero también mediante la organización de congresos de carácter internacional.

*Una tercera línea de trabajo* es la de *probar* la fecundidad de nuestra teoría para iluminar investigación empírica mediante trabajos de campo. La *mirada dialógica* que hemos planteado sobre la realidad de Internet apunta ya las claves de ese trabajo de investigación, y creemos que la realidad de HazteOir.org (HO), tanto por proximidad geográfica y cultural, como por su valor intrínseco como la *web* de participación ciudadana más importante de España y con presencia

internacional (forma parte de una red internacional de *ciudadanos activos* que tiene sedes en varias capitales europeas e hispanoamericanas).

El diseño de la investigación y la metodología adecuada han quedado apuntadas a lo largo de la tesis. En síntesis, consiste conocer a los *padres fundadores* de HO, sus motivaciones, objetivos, valores y formas de interrelacionarse tomando como módulo de análisis el contraste con los consignados en nuestra propuesta y utilizando como método la entrevista en profundidad con ellos y con quienes les rodean.

Después, en estudiar el modo en que esa intencionalidad *informa* los medios técnicos, los procesos y los medios expresivos que utilizan y si éstos responden o no a las exigencias de sus objetivos y a las de una comunicación auténtica (y, llegado el caso apuntar la posibilidad de vertebrarlos de otro modo y verificar los cambios que se operen), lo que exige al menos observar (si no participar) en las diversas formas de interacción que ofrece HO.

En tercer lugar, en examinar los frutos de su interacción, tanto en las personas vinculadas a través de HazteOir.org (a través de entrevistas en profundidad o de cuestionarios bien elaborados) como en la vida pública española (repercusión en medios de comunicación y consecuencias concretas de su acción política), de nuevo tomando como módulo de análisis los frutos esperables planteados en nuestra propuesta. El último paso es la inmersión participativa en esa realidad, aunque sólo en la medida en que el investigador esté seguro de que dicha inmersión puede ser realmente fecunda y humanizadora; pues sólo desde dentro pueden comprenderse adecuadamente las realidades valiosas.

Dicho análisis ha de resultar fecundo en diversos sentidos: permitirá afinar nuestra reflexión teórica, matizarla, o revisarla (que nadie nos quite la oportunidad de purificarnos con las refutaciones, como pedía Sócrates). Pero también ha de serlo en la identificación de lo que en ese *espacio público de aparición* que es HO pueda ser mejorado. En última instancia, un trabajado de campo de este tipo

siempre sacará a la luz unas pocas conclusiones sólidas, y muchos nuevos problemas y retos, tanto para la realidad investigada (por ser ésta una comunidad humana) como para el propio investigador.

### 2.2. Divulgación

Nuestra experiencia docente universitaria de diez años nos dice que la mejor *prueba* de que lo que uno dice tiene sentido se produce en el debate. En primer lugar, allí se comprueba la inteligibilidad que pueda tener cualquier reflexión para el común de los mortales. En segundo lugar, en la discusión con personas que estudian o viven la realidad de la que uno habla aparecen las mejores y más purificadoras refutaciones. En tercer lugar, allí se producen, de igual forma, las más sólidas confirmaciones, ese *tú también* (C. S. Lewis) que expresa la sorpresa de la comunión en lo más profundo y valioso.

Por eso consideramos que una reflexión como ésta debe buscar, ya mismo, y con permiso del tribunal, la divulgación en las aulas mediante la docencia y la redacción de un manual en un tamaño y un lenguaje apropiado para el estudiante medio, y acompañado de ejercicios prácticos.

Al mismo tiempo, la divulgación a la comunidad académica y profesional (allí el debate alcanza su más alto nivel) mediante obras de divulgación y comunicaciones en congresos que sirvan para *poner en juego* los distintos aspectos de lo aquí reflexionado. Tenemos ya muchas ideas, de las que exponemos las que consideramos más urgentes. En el ámbito del diálogo crítico-teórico, por ejemplo, queremos responder a las diversas perspectivas de la comunicación, empezando con artículos como «Desmontando a Lasswell». El análisis de *su fórmula* permite, en primer lugar, dar cuenta de todas las perspectivas que estudian la comunicación y de la fragmentación tanto del objeto material como de las perspectivas formales. En segundo lugar, el diálogo dialógico con el *contenido de su propuesta* (incluidas las funciones y las



incorporaciones que de ellas hacen los teóricos posteriores de la misma escuela) nos permite revelar la insuficiencia de lo funcional y, al tiempo, completar y superar por profundidad y vinculación analéctica todos los elementos y relaciones presentes en la comunicación pública. Al hacerlo, podemos exponer en todas sus líneas generales nuestra propuesta.

También en el ámbito crítico-teórico creemos urgente un artículo del tipo: «Cómo querer a los dialécticos, aunque no se dejen». El diálogo con los dialécticos permite enfrentar con radicalidad dos cosmovisiones de fondo: una que, en el fondo, es dominante en la cultura de nuestro tiempo en todos los ámbitos de reflexión (el *logos de dominio*) y otra, más ajustada a la realidad y más fecunda para la acción humanizadora (el *logos de amor*). Algo de esto hemos apuntado ya en esta tesis, pero creemos que merece una mayor consideración. Al fecundar con el *logos de amor* las propias propuestas del pensamiento dialéctico, éstas no sólo quedan depuradas de errores interpretativos (y propuestas de acción) graves, sino que sus mejores hallazgos encuentran mayor solidez que en su propia cosmovisión. Lo que de verdadero dicen, por ejemplo, respecto de las consecuencias deshumanizadoras de afrontar la realidad desde la mera *razón instrumental*, no respondería ya a un mero «momento de verdad», que es lo único que se puede alcanzar desde sus planteamientos historicistas en constante anulación por la síntesis, sino a una verdad *universal*, de carácter *perenne* que, integrada en un marco mayor, nos permite una reflexión más honda capaz de resolver las aporías del pensamiento dialéctico.

En el ámbito de reflexión sobre la praxis de la comunicación pública creemos relevante un artículo (quizá un ensayo) como «Uniformidad de conciencias y dimisión de la humanidad». El análisis dialógico, desde la perspectiva personalista-comunitaria, de obras como *Un mundo feliz* y *1984* tiene una triple virtualidad. En primer lugar, esclarece con una patencia a la que nadie puede quedar indiferente todos los peligros deshumanizadores a los que nos conducen las actuales estructuras y tendencias sociales. En segundo lugar, revelan cuál es el plan de acción de los profesionales de la comunicación para evitarlo, que

concuenda en lo fundamental con los lineamientos expuestos en nuestra reflexión sobre la comunicación social y que encuentra los mejores medios en la revisión de conceptos (información, persuasión, símbolos, narrativa...) propuesta en nuestro Capítulo IV. Por último, ambas *distopías* son auténticos manuales de *manipulación social* y, descubiertas sus reglas, los profesionales de la comunicación pueden practicar antídotos que combatan la manipulación desde su raíz<sup>2</sup>.

Con ese tipo de aportaciones, a un tiempo provocadoras y amables, pretendemos *probar* tanto la fecundidad de nuestra propuesta como sus límites en el seno de la comunidad académica y profesional, único lugar en el que una Teoría dialógica de la Comunicación puede encontrar acomodo, abono, confirmación, o corrección para, en definitiva, revelarse a sí misma en su propia vocación.

---

<sup>2</sup> Esto último habrá de hacerse de la mano de la Teoría de la Manipulación brillantemente expuesta por López Quintás (*La revolución oculta, Tolerancia y manipulación*) y del análisis particular que ofrece Galdón en *Desinformación: método, aspectos y soluciones*.

## BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTACIÓN

### 1. Libros

ABC, *Libro de estilo de Abc*, Ariel, Barcelona, 1993.

ABRIL, G., *Teoría general de la información*, Cátedra, Signo e imagen / Manuales, Madrid 1997.

ACEBEDO, J., *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1999.

AGEJAS ESTEBAN, J. A., *El arte de aprender la libertad. Curso de Ética*, Spiritus Media, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2003.

AGUADO TERRÓN, J. M., *Introducción a las teorías de la comunicación y la información*, DM Colección Texto-guía ICE – Universidad de Murcia, Murcia 2004.

AGUILERA, C., y otros, *Historia de la comunicación y de la prensa: universal y de España*, vol 1, Atlas, Madrid 1988.

AGUINAGA, E. de, *Periodismo, profesión*, Fragua, Madrid 1980.

AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*, selección de textos por Salvador Antuñano Alea, de la traducción de Santos Santamaría del Río y Miguel Fuentes Lanero publicados en las *Obras completas de San Agustín*, BAC, Madrid 2006 (vols. XVI y XVII), Tecnos, Madrid 2007.

- *Las Confesiones*, texto bilingüe de de Ángel Custodio Vega, O.S.A., en *Obras Completas II*, BAC, Madrid 2002.

- *Exposición de la Primera Epístola de San Juan*, 7, 8, en *Obras completas XVIII*, BAC, Madrid 1959.

- *El Maestro o sobre el lenguaje*, traducción de Atilano Domínguez, Editorial Trotta, Madrid 2003.

ANDERSON, B. M., *News Flash: Journalism, Infotainment and the Bottom-Line Business of Broadcast News*, Jossey-Bass, San Francisco 2004.

ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, traducción de Tomás Calvo, Gredos, Madrid 1978.

- *Ética a Nicómaco*, traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985.

- *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, 2ª ed., revisada, Gredos, Madrid 1998.

- *Poética*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1974.

- *Política*, traducción de Manuel García Valdés, Gredos, Madrid 2008.

- *Retórica*, traducción de Quintín Racionero, Gredos, Madrid 1995.

ARREGUI, J. V. Y CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991.

ARTIGAS, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, EUNSA, Madrid 1992.

BALTHASAR, H. U. von., *Sólo el amor es digno de fe*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006.

BAYLON, C. y MIGNOT, X., *La comunicación*, Cátedra, Signo e imagen, Madrid 1996.

BELLOC, H. *La prensa libre*, Nuevo Inicio, Granada 2007.

BENEDICTO XVI, encíclica, *Caritas in veritate*, 2009.

BERICAT, E., *La investigación de los métodos cuantitativo y cualitativo en la investigación social*, Ariel, Barcelona 1998.

BERNERS-LEE, T. y CAILLIAU, R., *World Wide Web: Proposal for a HyperText Project*, CERN, Ginebra 1990.

BLONDEL, M., *La acción*, traducción de Juan María Isasi y César Izquierdo, BAC, Madrid 1996.

BORDERÍA ORTIZ, E., LAGUNA PLATERO, A., y MARTÍNEZ GALLEGU, F. A., *Historia de la comunicación social*, Síntesis, Madrid 1996.

BORGES, J. L., *La Biblioteca de Babel*, en *Ficciones*, Alianza, Madrid 2006.

- *El hacedor*, en *Obras completas II*, Emecé, Buenos Aires 1996.

BRADBURY, R., *Fahrenheit 451*, traducción de Francisco Abelenda, Planeta de Agostini, Barcelona 2006.

BRU, M. M<sup>a</sup>. (coord.), *Periodistas de primera, cristianos de verdad, laicos en la comunicación social*, Ciudad Nueva, Madrid 2002.

BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México 2001.

- *El camino del ser humano y otros escritos*, traducción de Carlos Díaz, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2004.

- *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*, traducido por Ricardo de Luis Carballada, Caparrós, Colección Esprit, Madrid 2005.

- *Diálogo y otros escritos*, traducción de César Moreno Márquez, Riopiedras, Barcelona 1997.

- *Sanación y encuentro*, traducción de Carlos Díaz, Fundación Emmanuel Mounier, Colección Persona, Salamanca 2005.

- *Yo y Tú*, traducción de Carlos Díaz, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid 1998.

BURGOS, J. M., *El personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid 2000.

- *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007.

BURGOS, J. M., CAÑAS, J. L., FERRER, U. (eds.), *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Ediciones Palabra, Biblioteca Palabra, Madrid 2006.

CAMUS, A., *El Extranjero*, traducción de José Ángel Valente, Alianza, Madrid 1998.

- *El mito de Sísifo*, traducción de Luis Echávarri, en *Obras I*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

CASTELLS, M., *La era de la información*, vol.1., Alianza Editorial, Madrid 1996.

- *La galaxia Internet*, Plaza y Janés, Areté, Barcelona 2001.

CAVANAUGH, W., *Imaginación Teo-política*, traducción de Manuel Salido Reguera, Nuevo Indicio, Granada 2007.

CEBOLLADA, P. *Del Génesis @ Internet / Documentos del Magisterio sobre las comunicaciones sociales*, BAC, Madrid 2005.

CHESTERTON, C. K., *Malalive*, traducción de Jordi Jiménez Samanes, Voz de Papel, Madrid 2006.

- *Ortodoxia. El hombre eterno*, traducciones de M. Aberasturi y F. de la Milla, Editorial Porrúa, México 1998.

- *Por qué soy católico*, El buey mudo, Madrid 2009.

CHILLIDA, E., *Escritos*, La Fábrica Editorial, Madrid 2005.

CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990.

CICERÓN, Q. T., *Breviario de campaña electoral*, traducción de Alejandra de Riquer, El Acantilado, Barcelona 2009.

CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 1965.

CORTES GENERALES, Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, Pleno y Diputación Permanente. 1997, VI Legislatura Núm. 58. Sesión parlamentario número 55, celebrada el jueves 13 de febrero. Entre el orden del día: Proyecto de Ley de liberalización de las telecomunicaciones (Procedente del Real Decreto-Ley 6/1996, de 7 de junio.) «Boletín Oficial de las Cortes Generales», Serie A, número 5.1, de 4 de julio de 1996 (número de expediente 121/000003) (Página 2832).

DANTE ALLIGHIERI, *La divina comedia*, traducción de Carmen Salgado Brito, Encuentro, Madrid 2008.

DELCLAUX, F., *El silencio creador. Antología de textos*, Rialp, Madrid 1969.

DI MAIO, A., *Il concetto di Comunicazione / Saggio di lexicografia filosofica e teologica sul tema di 'comunicare' in Tommaso D'Aquino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995.

DIEZHANDINO, P. BEZUNARTEA O. Y COCA, C. *La élite de los periodistas*, UPV, Bilbao 1994.

DONATI, P., *Repensar la sociedad*, traducción de Pablo García Ruiz, EUNSA, Pamplona 2006.

DUART, J. M., SANGRÀ, A. (comp.), *Aprender en la virtualidad*, Gedisa, Barcelona 2000.

DYSON, E., *Release, 2.0: A design for living in the digital age*, Broadway Books, Nueva York 1997.

EBNER, F., *La palabra y las realidades espirituales*, traducción de José María Garrido, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid 1995.

ECO, U., *Apocalípticos e integrados*, Tusquets, Barcelona 2001.



EINSTEIN, A. *Mi visión del mundo*, traducción de Sara Gallardo, Fábula Tusquets, Barcelona 1995.

ENDE, M., *Momo*, Alfaguara, Madrid 1985.

FAPE (Federación de Asociaciones de la Prensa en España), *Estatutos y Código deontológico*, aprobados en la Asamblea Ordinaria celebrada en Sevilla el 27 de noviembre de 1993.

FAUS BELAU, A., *La ciencia periodística de Otto Groth*, Universidad de Navarra – Instituto de Periodismo, Pamplona 1966.

FLICHY, P., *Lo imaginario de Internet*, Tecnos, Madrid 2003.

FORMENT, E., *La filosofía de Tomás de Aquino*, Edicep, Valencia 2003.

- *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid 1992.

- *Personalismo medieval*, Edicep, Valencia 2002.

- *Santo Tomás de Aquino, El orden del ser, Antología filosófica*, Tecnos Madrid 2003.

FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, traducción de Christine Kopplhuber y Gabriel Insausti, Herder, Barcelona 1999.

GAMALERI, G., *La Galaxia McLuhan*, ATE, Barcelona 1981.

GALDÓN, G., *Desinformación: método, aspectos y soluciones*, EUNSA, Pamplona 2001

- *La enseñanza en el periodismo*, Cims 97, Sabadell, Barcelona 1999

GALINDO CÁCERES, J. (coord.) *Comunicación, ciencia e historia / Fuentes científicas históricas hacia una comunicación posible*, McGraw Hill, Madrid 2008.

GAMBRA, R., *El silencio de Dios*, Ciudadela, Madrid 2007.

- *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid 1961.

GARCÍA-NOBLEJAS, J. J., *Comunicación borrosa*, EUNSA, Pamplona 2000.

- *Comunicación y mundos posibles*, EUNSA, Pamplona 1996.

GARCÍA JIMÉNEZ, L., *Las teorías de la comunicación en España: un mapa sobre el territorio de nuestra investigación*. Tecnos, Madrid 2007.

GEHLEN, A., *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, traducción de Fernando Carlos Vevia Romero, Sígueme, Salamanca 1987.

GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981.

- *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona 2001.

GINER, S., LAMO DE ESPINOSA, E., Y TORRES, C., *Diccionario de Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 1998.

GIRARD, R., *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona 2006.

- *Mentira romántica, verdad poética*, Anagrama, Barcelona 1985.

GOFFMAN, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires 1972.

GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1996.

GRIJELMO, A., *El estilo del periodista*, Taurus, Madrid 1997, 28 y ss.

- (coord.), *Libro de Estilo de El País*, Aguilar, Madrid 2002.

Edición electrónica:

[http://www.wikilengua.org/index.php/Libro\\_de\\_estilo\\_de\\_El\\_Pa%C3%ADs](http://www.wikilengua.org/index.php/Libro_de_estilo_de_El_Pa%C3%ADs)

GUARDINI, R., *El contraste / ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, traducción de Alfonso López Quintás, BAC, Madrid 1996.

- *La existencia del cristiano*, traducción de Alfonso López Quintás, BAC, Madrid 1997.

- *El fin de la modernidad y Quien sabe de Dios conoce al hombre*, traducción de Alfonso López Quintás, PPC, Madrid 1995.

- *Mundo y persona*, traducción de Felipe González Vicén, Encuentro, Madrid 2000.

GUITTON, J., *El trabajo intelectual*, Rialp, Madrid 2000.

GUIX, X., *Ni me explico, ni me entiendes. Los laberintos de la comunicación*, Granica, Barcelona 2004.

HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa* (2vols.), traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Barcelona 2003.

HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés Gabaudán, Alianza, Madrid 2000.

- *Filosofía, ciencia y técnica*, traducción de Jorge Acebedo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2003.

- *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid 2009.

HOFSTADT ROMÁN, C. J., van-der, *El libro de las habilidades de comunicación*. Díaz de Santos, Madrid 2003.

HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, traducción de Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid 2002.

*Teoría tradicional y teoría crítica*, traducción de José Luis López y López de Lizaga, Paidós, Barcelona 2009.

HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid 2009.

HUIZINGA, J., *Homo ludens*, traducción de Eugenio Imaz, Alianza Editorial, Madrid 2002.

HUXLEY, A., *Un mundo feliz*, traducción de Ramón Hernández, Plaza & Janés, Barcelona 1984.

INNERARITY, D., *La filosofía como una de las Bellas Artes*, Ariel, Barcelona 1995.

JASPERS, K. *Introducción a la filosofía*, traducción de Miguel Turón Stein, Círculo de lectores, Barcelona 1989.

JOHNSON, P. *Intelectuales*, traducción de Clotilde Rezzano, Vergara, Bilbao 2000.

JUAN XXIII, encíclica, *Pacem in terris*, 1963.

JUAN PABLO II, encíclica, *Sollicitudo rei socialis*, 1987.

KAFKA, F., *La metamorfosis y otros cuentos*, traducción de José Rafael Hernández Arias, Siruela, Madrid 2006.

KAPUŚCIŃSKI, R., *Los cínicos no sirven para este oficio*, traducción de Javier González Rovira, Anagrama, Barcelona 2002.

- *Viajes con Heródoto*, traducción de Ágata Orzeszek Sujak, Anagrama, Barcelona 2010.

KERCKHOVE, D. de., *Inteligencias en conexión*, traducción por TsEdi (Teleservicios Editoriales), Gedisa, Barcelona 1999.

- *La piel de la cultura*, traducción de David Alemán, Gedisa, Barcelona 1999.

KOVACH, B., y ROSENSTIEL, T., *Los elementos del periodismo*, traducción de Amado Diéguez Rodríguez, El País Aguilar, Madrid 2003.

LAÍN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Anthropos, Barcelona 2005.

- *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Nobel, Oviedo 1999.

LE BON, G., *Psicología de las masas*. Morata, Madrid 1983.

LEÓN XIII, encíclica, *Rerum novarum*, 1891

LEWIS, C. S., *Los cuatro amores*, traducido por Pedro Antonio Urbina, Rialp, Madrid 2002.

LILIENFELD, R., *Teoría de sistemas. Orígenes y aplicaciones en ciencias sociales*, Trillas, México D.F. 1984.

LLANO, A., *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona 1991.

LÓPEZ QUINTÁS, A. *El amor humano, su sentido y su alcance*, Edibesa, Madrid 1994.

- *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos Madrid 1977.

- *Cómo formarse en Ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid 1994.

- *Cómo lograr una formación integral. El modo óptimo de realizar la función tutorial*, San Pablo, Madrid 1996.

- *Cuatro personalistas en busca de sentido*, Rialp, Madrid 2009.

- *La cultura y el sentido de la vida*, Rialp, Madrid 2003.

- *Descubrir la grandeza de la vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

- *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998.

- *Estética musical*, Riviera Editores, Valencia 2005.

- *La experiencia estética y su poder formativo*, Deusto, Bilbao 2004.

- *Hacia un estilo integral de pensar I: Estética*, Editora Nacional, Madrid 1967.
  - *Hacia un estilo integral de pensar II: Metodología-Antropología*, Nacional, Madrid 1967.
  - *Inteligencia creativa, el descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid 2002.
  - *La metodología de lo suprasensible I: descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Editora Nacional, Madrid 1963.
  - *Metafísica de lo suprasensible II: El triángulo hermenéutico*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Palma de Mallorca 1975.
  - *El poder del diálogo y el encuentro*, BAC, Madrid 1997.
  - *La Revolución oculta*, PPC, Madrid 1998.
  - *El secreto de una vida lograda: curso de pedagogía del amor y la familia*, Palabra, Madrid 2003.
  - *Tolerancia y manipulación*. Rialp, Madrid 2001
  - *Vértigo y éxtasis, bases para una vida creativa*, APCH, , Madrid 1987.
- LUCAS, A., GARCÍA, C. y RUIZ, J. A., *Sociología de la comunicación*, Trotta, Madrid 1999.

LUCAS LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, BAC, Madrid 2008.

- *El hombre, espíritu encarnado*, Atenas, Madrid 1995.

MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid 1985.

MARCEL, G., *El misterio del ser*, en *Obras selectas (I)*, traducidas por Mario Parajón, BAC, Madrid 2002.

- *Los hombres contra lo humano*, traducción de Jesús María Ayuso Díez, Caparrós Editoriales, Colección Esprit, Madrid 2001.

MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, traducción de Antonio Elorza, Ariel Filosofía, Barcelona 2009.

MARTÍN ALGARRA, M. *Teoría de la comunicación. Una propuesta*. Tecnos, Madrid 2003.

MARTÍN AGUADO, J. A. Y ARMENTIA VIZUETE, J. I. *Tecnología de la información escrita*, Síntesis, Madrid 1993.

MARTÍNEZ ALBERTOS, J. L., *Curso general de redacción periodística*, Editorial Mitre, Barcelona 1983.

MARTÍNEZ DÍEZ, F., *Teología de la comunicación*, BAC, Madrid 1994.

MARTÍNEZ-FRESNEDA, H., DAVARA TORREGO, J., ORTEGA DE LA FUENTE, M., *Los medios de comunicación, a examen. Una nueva perspectiva*. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2005.



MCLUHAN, M., *La Galaxia Gutenberg*, traducción de Juan Novella Domingo, Círculo de lectores, Barcelona 1993.

MCLUHAN, M., FIORE, Q., AGEL, G., *El medio es el masaje. Un inventario de efectos*, Paidós, Barcelona 1995.

MCQUAIL, D. *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Paidós, Barcelona 1991.

MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid 2001.

- *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 2002.

MØLLER, C., en colaboración con BAR-ON, R., *El factor humano. Inteligencia emocional. Mejorando la eficacia individual y de la organización*, Time Manager International, Barcelona 2001.

MORAGAS, M. de (ed.) *Sociología de la comunicación de masas. II Estructura, funciones y efectos*. Gustavo Gili, Barcelona 1985.

- *Teorías de la comunicación*, Gustavo Gili, Barcelona 1981.

MORENO, I., *Narrativa audiovisual publicitaria*, Paidós, Barcelona 2003.

*Musas y nuevas tecnologías*, Paidós, Barcelona 2002.

MOUNIER, E., *El Personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002.

MUÑOZ, B., *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas*, Barcanova, Barcelona 1989.

MUÑOZ GARCÍA, J. J., *Cine y misterio humano*, Rialp, Madrid 2003.

NEGROPONTE, N., *El mundo digital*, traducción de M<sup>a</sup> Isabel Abdala Basila, Ediciones B, Barcelona 2000.

NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, traducción de Francisco Javier Carretero Moreno, M. E. Editores, Madrid 1995.

NOELLE-NEUMANN, E., *La espiral del silencio. Opinión pública. Nuestra piel social*, traducción de Javier Ruiz Calderón, Paidós, Barcelona 2003.

ORTEGA, F. y HUMANES, M<sup>a</sup>. L., *Algo más que periodistas. Sociología de una profesión*. Ariel Sociología, Barcelona 2000.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre filosofía y ciencia*, Alianza, Madrid 2002.

- *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, Alianza, Madrid 2007.

- *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid 1995.

ORWELL, G., *1984*, traducción de Rafael Vázquez Zamora, Destino, Barcelona 2003.

PAGOLA, J. A., *El silencio y la escucha en la cultura del ruido y la superficialidad*. Idazt, San Sebastián 2001.

PIEPER, J. *El ocio y la vida intelectual*, traducciones de Alberto Pérez Masegosa, Manuel Salcedo, Lucio García Ortega y Ramón Cercós, Rialp, Madrid 1998.

- *Una teoría de la fiesta*, traducción de Juan José Gil Cremades, Rialp, Madrid 2006

- *Las virtudes fundamentales*, traducciones de Carlos Melches, Manuel Garrido, Rufino Gimeno Peña, Alfonso Dandau y Raimundo Pániker, Rialp, Madrid 2001.

PLATÓN, *Lisis*, en *Diálogos I*, traducción de Emilio Lledó, Gredos, Madrid 1981

- *Cármides*, en *Diálogos I*, traducción de Emilio Lledó, Gredos, Madrid 1981.

- *Gorgias*, en *Diálogos II*, traducción por J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 1983.

- *Fedón*, en *Diálogos III*, traducción de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1986.

- *Banquete*, en *Diálogos III*, traducción de M. Martínez Fernández, Gredos, Madrid 1986

- *Fedro*, en *Diálogos III*, traducción de Emilio Lledó Íñigo, Gredos, Madrid 1986

- *La República*, en *Diálogos IV*, traducción de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid 1986.

- *Parménides*, traducción de M<sup>a</sup>. I. Santa Cruz, en *Diálogos V*, Gredos, Madrid 1988.

- *Teeteto*, traducción de A. Vallejo Campos, en *Diálogos V*, Gredos, Madrid 1988.

- *Sofista*, traducción de N. L. Cordero, en *Diálogos V*, Gredos, Madrid 1988.

PIÑUEL, J. L. Y LOZANO, C., *Ensayo general sobre la comunicación*, Paidós Ibérica, Barcelona 2006.

POLAINO, A. *Aprender a escuchar. La necesidad vital de comunicarse*. Planeta (Planeta Testimonio), Barcelona 2008.

PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid 2005.

PRIETO LÓPEZ, L., *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid 2008.

QUEVEDO, F. de., *Antología poética*. Espasa Calpe (colección Austral), Madrid 2002.

RAMONET, I. *La tiranía de la comunicación*, Debate, Madrid 1998.

RANDALL, D., *El Periodista universal*, traducción de María Corniero, Siglo veintiuno de España, Madrid 1999.

RANHER, K., *Oyente de la Palabra*, traducción de Alejandro Esteban Lator Ros, Herder, Barcelona 1966.

RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, traducción de José L. Domínguez Villar, Sígueme, Salamanca 2005.

*Regla de San Benito*, traducción de García M. Colombás, m.b. y Emiliano Ozaeta, m.b., Monte Casino, Zamora 1994.

RITZER, G., *Teoría sociológica clásica*, McGraw Hill, Madrid 1993.

RIVIERE, M., *El segundo poder*, El País Aguilar, Madrid 1998.

RODRIGO ALSINA, M., *Teorías de la comunicación. Ámbitos, métodos, perspectivas*, Aldea Global, Valencia 2001.

- *Modelos de la comunicación*, Tecnos, Madrid 1995.

ROLDÁN, I. *Caos y comunicación: la teoría del caos y la comunicación humana*, Mergablum, Sevilla 1999.

RUPNIK, M. I., *Los colores de la luz*, traducción de Lourdes Vázquez y Pablo Cervera, Monte Carmelo, Burgos, 2003.

SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1992.

SANCHEZ MECA, D., *Martin buber*, Herder, Barcelona 2000.

SANCHO, F., *En el corazón del periódico*, EUNSA, Pamplona 2004.

SAPERAS, E., *La sociología de la comunicación de masas en los Estados Unidos. Una introducción crítica*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1992.

SARTORI, G., *Homo videns*, traducción de Ana Díz Soler, Taurus, Madrid 1998.

SERNA, V. de la (coord.), *Libro de estilo de El Mundo*, Unidad Editorial, Madrid 1996.

SCOLARI, C., *Hipermediaciones, elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*, Gedisa, Barcelona 2008.

SEGER, L., *Como convertir un buen guión en un guión excelente*, traducción de Ángel Blasco, Rialp, Madrid 1997.

SERTILLANGES, A.-D., *La vida intelectual*, Encuentro, Madrid 2003.

SERVITJE, R., *Bimbo, estrategia de éxito empresarial*, Pearson Educación, Mexico 2003.

SHIRKY, C., *Here Comes Everybody, The Power of Organizing Without Organizations*, The Penguin Press, Nueva York 2008.

SÓFOCLES, *Tragedias: Áyax; Las Traquinias; Antígona; Edipo Rey; Electra; Filocletetes; Edipo en Colono*, traducción de Assela Alamillo, Gredos, Madrid 2002.

TIMOTEO ÁLVAREZ, J., *Historia y modelos de la comunicación en el siglo XX*. Círculo de Lectores, Colección Círculo Universidad, Barcelona 1988.

TOLKIEN, J. R. R., *El señor de los anillos* (3 vols.), traducción de Luis Domènech y Matilde Horne, Minotauro, Barcelona 2009.

TOMAR ROMERO, F., *Persona y amor, el personalismo de Jaime Bofill*, PPU, Barcelona 1993.

TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, en obra completa, Madrid, BAC.

- *Suma de teología*, en obra completa, Madrid, BAC.

- *Suma contra los gentiles*, en obra completa, Madrid, BAC

TURKLE, S., *La vida en la pantalla, la construcción de la identidad en la era de Internet*, Paidós, Barcelona 1997.

UNAMUNO, M., *Amor y pedagogía, tres novelas ejemplares y un prólogo*, Emesa, Madrid 1967.

- *Del sentimiento trágico de la vida*, Orbis, Barcelona 1994.

- *San Manuel Bueno mártir; Cómo se hace una novela*, Alianza, Madrid 1997.

VALBUENA, F., *Teoría General de la Información*, Noesis, Madrid 1997.

VALVERDE, C. *Antropología filosófica*, Edicep, Valencia 2002.

- *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid 1996.

VERNEAUX, R., *Epistemología general o crítica del conocimiento*. Herder, Barcelona 1997.

VIDAL GUZMÁN, G., *Retratos de la antigüedad griega*. Rialp, Madrid 2006.

VIRILIO MARÓN, P., *Eneida* (2 vols.), edición bilingüe de Víctor José Herrero, Gredos, Madrid 1989/1999.

VIRILIO, P., *El ciber mundo, la política de lo peor*, Cátedra, Madrid 1999.

- *La bomba informática*, Cátedra, Madrid 1999.

VOUILLAMOZ, N., *Literatura e hipermedia*, Paidós, Barcelona 2000.

WALLACE, P., *La psicología de Internet*, Paidós, , Barcelona 2001.

WOLFE, T. *El nuevo periodismo*, traducción de José Luis Guarnier Alonso, Anagrama, Barcelona 1977.

YARCE, Jorge (ed.) (1986) *Filosofía de la comunicación*, Pamplona, EUNSA.

YUS, F., *Ciberpragmática, el uso del lenguaje en Internet*, Ariel, Barcelona 2001.

ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1989.

- *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1980.

- *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1987.

## 2. Artículos científicos y capítulos en obras colectivas o recopilaciones

AGUIRRE FERNÁNDEZ DE LARA, R. «Cibernética y comunicaología», en GALINDO CÁCERES, J. (coord.) *Comunicación, ciencia e historia / Fuentes científicas históricas hacia una comunicación posible*, McGraw Hill, Madrid 2008, 473-542.

BENITO, A., «Teoría General de la Información, una ciencia matriz», en *Cuadernos de información y comunicación*, nº 3, 1997, 13-24.

BERGANZA CONDE, M<sup>a</sup> R., «La percepción pública de la profesión periodística y de los medios de difusión», en *La comunicación: industria, conocimiento y profesión*, UCM, Madrid 2003, 153-163.

BERMEJO BERROS, J., «Los límites de la persuasión publicitaria: entre la seducción y la propaganda», en EGUIZÁBAL MAZA, R. (coord.), *La comunicación publicitaria. Antecedentes y tendencias en la Sociedad de la Información y el Conocimiento*, Comunicación y Sociedad, Sevilla 2004, 43-69.

BRADDOCK, R., «An extensión of the Lasswell Formula», *Journal Communication*, nº 8, 1958, 88-93.

BUSTAMANTE, E., «Nuevas tecnologías, nuevas redes: caminos de la investigación», en BENAVIDES, J., ALAMEDA, D. y FERNÁNDEZ, E. (eds.), *Las convergencias de la comunicación, problemas y perspectivas investigadoras*, UCM, Madrid 2000, 233-237.



CAÑAS, J. L., «Personalismo o personalismos. El problema de la unidad de los filósofos personalistas», en Burgos, J. M. y otros (eds.) *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Biblioteca Palabra, Ediciones Palabra. Madrid 2006, 29.

DESANTES-GUANTER, J. M<sup>a</sup>., «Conflictividad o sinergia de derechos en el mensaje informativo», en *Derecho a la información. Materiales para un sistema de la comunicación*, COSO, Valencia 2004, 207-221.

ELIOT, T. S. «Coros de la Piedra», en *Poesías reunidas (1909-1962)*, traducción de José María Valverde, Alianza, Madrid 2002.

FERNÁNDEZ DEL MORAL, J., «Querer a los alumnos», en BRU, M. M<sup>a</sup>. (coord.), *Periodistas de primera, cristianos de verdad, laicos en la comunicación social*, Ciudad Nueva, Madrid 2002, 154-161.

GALDÓN, G., «De la objetividad a la prudencia. Hacia un paradigma informativo humanista», en *Comunicación y hombre*, n.º 2, 2006, 43-53.

- «La violencia a la realidad o la violencia silenciosa; desinformación y manipulación en los medios de comunicación», en *Escuela abierta*, 2007, 10, 49-76.

GALINDO CÁCERES, J. «Sociología funcionalista y comunicología», en GALINDO CÁCERES, J. (coord.) *Comunicación, ciencia e historia / Fuentes científicas históricas hacia una comunicación posible*, McGraw Hill, Madrid 2008, 1-42.

- «Sociología crítica y comunicología», en GALINDO CÁCERES, J. (coord.), *Comunicación, ciencia e historia / Fuentes científicas históricas hacia una comunicación posible*, McGraw Hill, Madrid 2008, 109-164.

GARCÍA RAMOS, J. M., «Investigación y evaluación. Implicaciones y efectos / Algunas reflexiones metodológicas sobre investigación y evaluación educativa», en *Revista Complutense de Educación*, vol. 10, n.º 2, 1999, 191-193.

GILI MANZANARO, J., «Factores humanos y accesibilidad a la red», 153-154, en BENAVIDES, J., ALAMEDA, D. y FERNÁNDEZ, E. (eds.), *Las convergencias de la comunicación, problemas y perspectivas investigadoras*, UCM, Madrid 2000, 149-161.

GIMENEZ ARMENTIA, P., «La objetividad: un debate inacabado», en *Comunicación y Hombre*, n.º 1, 2005, 91-103.

GINER, J. A., «La revolución empieza en Harvard», en GINER, J. A., *La revolución empieza en Harvard: y otras crónicas americanas de nuestro tiempo*. EUNSA, Pamplona 1990.

GONZÁLEZ MARTÍN, Mª del R., «Tradición y método de la filosofía personalista», en BURGOS, J.M., CAÑAS, J.L., FERRER, U. (eds.), *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Biblioteca Palabra, Ediciones Palabra, Madrid 2006, 87-101.

INNERARITY, D., «La Europa de la creatividad», en el diario *El País*, edición Nacional, 4-01-2009.

[http://www.elpais.com/articulo/opinion/Europa/creatividad/elpepiopi/20090104elpepiopi\\_5/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/Europa/creatividad/elpepiopi/20090104elpepiopi_5/Tes)

LASSWELL, H., «*The Structure and Function of Communication in Society*», en BRYSON, L. (ed.), *The Communication of Ideas*, Harper and Brothers, Nueva York 1948, 37-51.

LÓPEZ QUINTÁS, A., «El pensamiento dialógico y su fecundidad», en *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid 2006.

MADARIAGA, N. de., «Sobre Salvador de Madariaga: paseos con mi padre», en *Cuenta y Razón del pensamiento actual*, nº 26, 1983, 5-17.

[http://www.cuentayrazon.org/modules.php?op=modload&name=Publications&file=index&p\\_op=showcontent&secid=&pnid=1052324153](http://www.cuentayrazon.org/modules.php?op=modload&name=Publications&file=index&p_op=showcontent&secid=&pnid=1052324153)

MASLOW, A. H., «A Theory of Human Motivation», en *Psychological Review*, nº 50, 1943, 370-396.

MILTON, J., «Aeropagítica», en *English Minor Poems; Paradise Lost; Samson Agonistes; Aeropagítica*, William Benton - University of Chicago, Chicago 1987.

MORRÁS, M., prólogo a la obra: en el prólogo a VOUILLAMOZ, N., *Literatura e hipermedia*, Paidós, Barcelona 2000, 11-15.

POLO, L., «Ser y comunicación», en *Filosofía de la comunicación*, EUNSA, Pamplona 1986, 61-75.

REY MORATÓ, J. del, «No usarás el nombre de la ciencia en vano», en *Cuadernos de Información y comunicación*, n.º 3, 1997, 47-80.

Disponible en: <http://www.ucm.es/info/per3/cic/cic3ar3a.htm>.

RIZO GARCÍA, M., «La sociología fenomenológica como fuente científica histórica de una comunicaología possible», en GALINDO CÁCERES, J. (coord.), *Comunicación, ciencia e historia / Fuentes científicas históricas hacia una comunicación posible*, McGraw Hill, Madrid 2008, 109-164.

SÁNCHEZ-PALENCIA MARTÍ, Á., «La tragedia como mostración de la contingencia», en el *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 164, 1997, 247-272.

STEINER, P., «On the Internet, nobody knows you are a dog», en *The New Yorker*, p. 61, 5 de julio de 1993.

THIBON, G., «La información contra la cultura», en *Verbo*, nº 42-43, 1965, 169-181.

VILA RAMOS, B. «La formación del ciudadano. Un camino hacia la democracia participativa», en *Comunicación y hombre*, nº 4 (pp. 4-18).

WRIGHT, C. R., «Análisis funcional y comunicación de masas», 78-79; en MORAGAS, M. de (ed.) *Sociología de la comunicación de masas. II Estructura, funciones y efectos*. Gustavo Gili, Barcelona 1985, 69-90.

YARCE, J., «El estudio interdisciplinar de la comunicación», en YARCE, J. (ed.), *Filosofía de la comunicación*, EUNSA, Pamplona 1986, 17-35.

### 3. Prólogos o estudios introductorios y prensa escrita

ANTUÑANO ALEA, S., «San Agustín de Hipona: su tiempo, vida, obra y doctrina», estudio preliminar de: SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Tecnos, Madrid 2007.

AYALA, F., «Palabras, palabras, palabras», discurso de apertura del III Congreso Internacional de la Lengua Española, recogido íntegramente en *El País*, 18 de noviembre de 2004, 37.

SÁNCHEZ, J.J., «Quebrar la lógica del dominio. Actualidad de la crítica de Horkheimer a la razón», presentación de la obra: HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, traducción de Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid 2002, 9-38.

- «Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*», introducción a la obra: HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid 2009, 9-44.

#### 4. Internet

ALEXA, Alexa, The Web Information Company, página de inicio

<http://www.alexa.com>

BENEDICTO XVI, «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona, Encuentro con el mundo de la cultura, 12 de septiembre de 2006, Librería Editrice Vaticana.

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html)

HERNÁNDEZ, C., *Hackers. Los clanes de la ReD 2000*,

<http://www.tierradelazaro.com/public/libros/hackers.pdf>.

JARVENPAA, S., KNOLL, K. y LEIDNER, D.E., «Is anybody out there? Antecedents of trust in global virtual teams», en *Journal of Management Information Systems*, 14 (4) primavera de 1998.

<http://www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue4/jarvenpaa.html>

JENNINGS, T., «Fido and Fidonet»

<http://www.wps.com/FidoNet>

- «History of Fidonet. Part 1»

<http://www.wps.com/FidoNet/source/Fido-FidoNet/fhist.html>

KAPOR, M., «Mitchell Kapor Biography»

<http://www.kapor.com/homepages/mkapor/bio0701.htm>

NELSON, T., «Project Xanadu History (lo-res)»

<http://www.xanadu.net/xuhistory.html>

SCOTT, C. P., «*Comment is free, but facts are sacred*»

<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2002/nov/29/1>

SHANNON, C. y WEABER, W. «The Mathematical Theory of Communication», 1948. Edición electrónica:

[cm.bell-labs.com/cm/ms/what/shannonday/shannon1948.pdf](http://cm.bell-labs.com/cm/ms/what/shannonday/shannon1948.pdf)

STALLMAN, R., «Original announcement of the GNU project»

<http://www.gnu.org/gnu/initial-announcement.html>, 27 de septiembre de 1983.

- «Manifiesto»

<http://www.gnu.org/gnu/manifesto.html>

TURKLE, S., Currículum y página de contacto en el MIT

<http://www.mit.edu/~sturkle>

WALLACE, P., «Patricia Wallace, Ph. D.»

<http://www.patriciawallace.net>

ZENIT.org., «La presencia pública del crucifijo a debate / Tras el caso italiano»

<http://www.zenit.org/article-20906?l=spanish>

#### 4. Cine

*Cometieron dos errores (Hang'em High, 1967)*, de Ted Post.

*Fahrenheit 451 (Fahrenheit 451, 1966)*, de François Truffaut.

*Gran Torino (Gran Torino, 2008)*, de Clint Eastwood.

*El hombre que mató a Liberty Valance* (*The Man Who Shot Liberty Valance*, 1962), de John Ford.

*Kate y Leopold* (*Kate y Leopold*, 2001), de James Mangold.

*Katyn* (*Katyn*, 2007), de Andrzej Wajda.

*Kill Bill I y II* (*Kill Bill*, 2003, 2004), de Quentin Tarantino.

*Malditos Bastardos* (*Inglourious Basterds*, 2009), de Quentin Tarantino.

*The Matrix* (*The Matrix*, 1999), de Andy y Larry Wachowski.

*El niño de Marte* (*Martian Child*, 2007), de Menno Meyjes.

*Pulp Fiction* (*Pulp Fiction*, 1994), de Quentin Tarantino.

*Sin perdón* (*Unforgiven*, 1992), de Clint Eastwood.

*El jinete pálido* (*Pale Rider*, 1985), de Clint Eastwood.